

الْمُنَاطَرَةُ فِي

أَحْكَامِ الْفِتْرِ الطَّاهِرَةِ

كِتَابُ الصَّلَاةِ

تَأليف

سَمَاحَةُ الْحَاجِّ الْإِسْمَاعِيلِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْعُطَي

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ عَلِيِّ بْنِ عَلَوِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ الْكَرْكَايِي

الجزء الخامس عشر

شابک: ۱۰۰۰۰۰۰۰ ریال	۹-۱۴-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: دوره؛ ۰-۲۳-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۸؛ ۷-۲۴-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۹؛
	۴-۳۵-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۰؛ ۱-۳۶-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۱؛ ۸-۳۷-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۲؛
	۵-۳۸-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۳؛ ۲-۳۹-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۴؛ ۳-۴۵-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۵؛
	۹-۴۳-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۶؛ ۶-۴۴-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۷؛
شماره کتابشناسی ملی :	۴۲۳۳۶۲
عنوان و نام پدیدآور :	المناظر الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: كتاب الصلاة / مؤلفه محمد علي العلوي الحسيني.
مشخصات نشر :	قم: فقيه اهل بيت عليه السلام ، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری :	۱۰ ج.
یادداشت :	عربی. این کتاب شرحی است بر شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام محقق حلی
یادداشت :	شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام. برگزیده. شرح
موضوع :	محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲-۶۷۶ ق. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام -- نقد و تفسیر
موضوع :	فقه جعفری -- قرن ۷ ق، صلاة (فقه)
موضوع :	Islamic law, ja'fari - 13th Century*
موضوع :	Salat (Islamic law)*
شناسه افزوده :	محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲-۶۷۶ ق. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام -- شرح
رده‌بندی کنگره :	۱۳۹۵ ۴۰۲۱۶۷ ش ۳ م . ۱۸۲ BP
رده‌بندی دیویی :	۲۹۷/۳۴۲
وضعیت فهرست نویسی :	فیا

المناظر الناضرة في أحكام العترة الطاهرة
 (کتاب الصلاة / مجلد الخامس عشر)

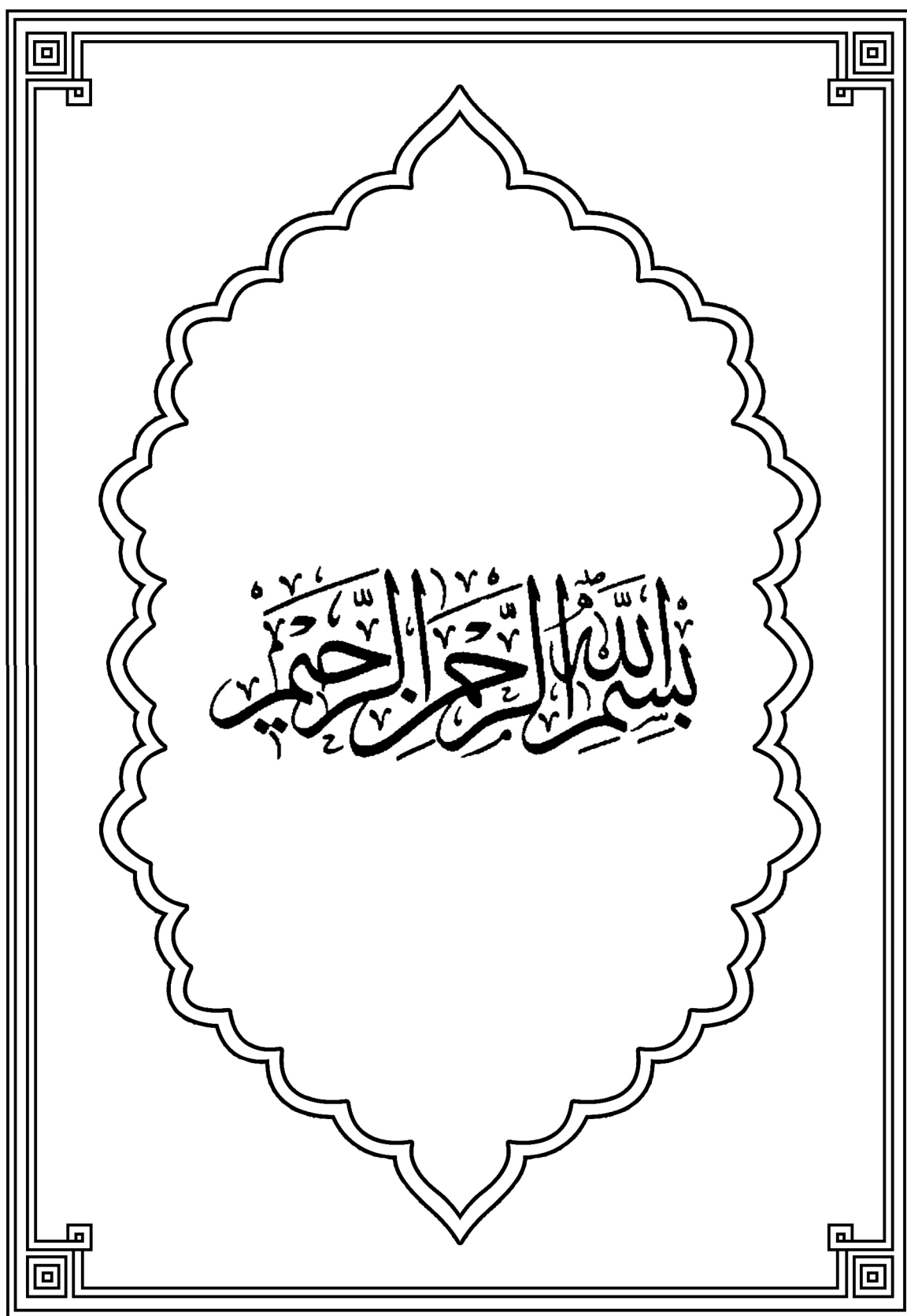
- تألیف: المرجع الديني السيد محمد علي العلوي الحسيني الگرجاني (دام ظله)
- الطبعة: الأولى / ۱۴۴۴ هـ. ق ۱۴۰۱ هـ. ش
- الناشر: فقيه اهل بيت عليه السلام
- السعر الدورة: ۱۰۰۰۰۰ تومان
- عدد المطبوع: ۱۰۰۰ نسخه

عنوان - مكتب المرحوم آية الله العظمى العلوي الگرجاني

قم: شارع الشهداء، فرع ۲۶، رقم البناية ۸، هاتف ۰۲۵)۳۷۷۴۱۱۳۲ فاكس ۰۲۵)۳۷۷۴۳۶۸۹

الموقع الإلكتروني: WWW.GORGANI.IR البريد الإلكتروني: INFO@GORGANI.IR

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و انتشارات اوقاف



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

بلغ البحث في الجزء السابق الى بيان قاعدة في السهو، وهي الاستفادة مما ورد في الحديث، بأنه (لا سهو في السهو)، أو (ليس في السهو سهو)، وأوصل صاحب «الجواهر» في شرحه لهذه القاعدة، بعد ضرب بعض الأقسام مع بعض إلى ثمانية أقسام، ثم تصدى لشرح كل واحد منها، وقال في القسم الثامن منها ما نصّه: (الثامنة: أن يُراد بالسهو الثاني الشك، ولكن على حذف مضاف، أي موجب الشك بالفتح كالركعات للاحتياط، فإنه لا حكم للسهو فيها بالمعنى المتقدم في موجب السهو بالفتح).

توضيح ذلك: لو سهى المصلّي في صلاة الاحتياط التي وجبت عليه بواسطة عروض الشك بين الثلاث والأربع، مثلاً في الفريضة سهواً - لولا ورود دليل لا سهو في السهو - لكان الواجب عليه ما يجب في الفريضة من سجدة السهو، مثل ما لو سهى وتكلّم في الصلاة الاحتياطية الموجب له سجدة السهو في الفريضة، فلا يجب عليه هنا سجدة السهو بعد الفراغ؛ لأجل عروض ذلك في صلاة الاحتياط، بناءً على دلالة دليل (لا سهو في السهو)، مضافاً إلى إمكان التمسك لإثبات عدم الوجوب بأنّ الدليل الوارد في إيجاب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة، مختصّ ظاهراً بالصلاة

اليوميّة، لا لكلّ صلاة حتّى يشمل مثل صلاة الاحتياط، كما صرح بذلك بعض ونقله عن جماعة من الأصحاب من التصريح بذلك، بل عن بعضهم دعوى الشهرة عليه.

قلنا: ما يوجب سجدة السهو للساهي في الفريضة لا يوجبها في مثل صلاة الاحتياط، و الظاهر أنّه حكم ثابت بين الفقهاء، وأنّه داخل تحت عموم قوله: (لا سهو في السهو)، بناءً على هذا التفسير.

ولكن الذي وقع فيه البحث هو فيما لو نسي السجدة مثلاً في صلاة الاحتياط، فهل يجب عليه قضاؤها بعد الفراغ كما يجب ذلك في الفريضة: **أولاً:** لأجل شمول عموم دليل (السهو في السهو) لمثل هذا المورد؛ لأنّه أيضاً سهو فيما أوجبه الشكّ.

وثانياً: الظاهر أنّ دليل وجوب القضاء في السجدة المنسيّة يختصّ بصلاة الفريضة اليوميّة، فلا يتعدّى عنها ليشمل مثل صلاة الاحتياط.

ولكن أورد عليه صاحب «الجواهر»: قال بعد نقل هذا القول:

(وفيه نظر أو منع؛ قضية بعموم لا سهو في السهو) الشامل حتّى للمورد، فلا يجب القضاء فيه أيضاً.

أو لعلّه أراد بذلك بأنّ العلة لإيجاب القضاء فيه ليس لأجل عدم شمول دليل السهو له حتّى يتمسك بدليل (لا سهو في السهو) فيحكم بوجوب القضاء، بل الوجه في وجوب القضاء هو الأمر الأوّل الذي قد تعلّق بهذا الجزء، والمفروض أنّه لم يأتي بالجزء المطلوب إتيانه، ما لم يفت محلاً تداركه، و عليه يكون خروج هذا المورد عن دليل (لا سهو في السهو) خروجاً تخصّصياً لا تخصيصاً، حتّى يجاب عنه بأنّ دليل (لا سهو في السهو) حاكم عليه، والظاهر أنّه وجهٌ وجيه.

فإذا عرفت هذا الفرع ندخل في فروع أخرى حول عروض الشكّ أو السهو في صلاة الاحتياط التي قد أوجبه الشكّ في الفريضة:

الفرع الأول: - على ما في «الجواهر»: (لو سهى عن بعض الواجبات كالقراءة مثلاً، ثم ذكر قبل تجاوز المحل، فالمنقول عن جماعة من الأصحاب وجوب التدارك). ثم قال: (وفيه إشكال أيضاً، لكونه سهواً في موجب السهو أي الشك فينبغي عدم الالتفات).

والحاصل: أنه يعامل عندهم معاملة الصلاة الأصليّة في النسيان.

الفرع الثاني: كذلك بالنسبة إلى الزيادة والنقيصة في الأركان، إلا في وجوب سجود السهو، فلا يوجبون وجوب التدارك هنا لمكان (لا سهو في السهو). ولا يخفى ما فيه لصدق عموم الدليل على جميع ذلك، فينبغي تمشية الحكم في الجميع.

قلنا: ولعل الوجه في ذهاب جماعة من الأصحاب إلى وجوب التدارك هنا، لأجل الشبهة في صدق السهو والنسيان عليه، إلا إذا كان التذكّر بعد فوات محلّ التدارك، حتّى يترتب عليه أثره في ذلك، وأمّا إذا كان قبل فواته، فلا يقال إنه نسي الجزء أو الركن؛ لوضوح أنّ مجرد حدوث النسيان والسهو لا يكون له أثراً حتّى يندرج تحت عموم قاعدة (لا سهو في السهو)، فعلى ذلك ينتج بأنّ الحكم هو إجراء ما هو الأصل والقاعدة في جميع الموارد، إلا ما ثبت كونه داخلاً تحت دليل الحاكم، وبالتالي فما ذهب إليه بعض الفقهاء ليس ببعيد، والله العالم.

بحثٌ حول حدود دليل (لا سهو في السهو)

اعتبر صاحب «الجواهر» فتوى بعض الفقهاء بتطبيق أحكام السهو الجاري في الصلاة الأصليّة في صلاة الاحتياط، قرينةً على حصر سريان قوله: (لا سهو في السهو) في بعض الصور الثمانية، وهو بأن يُراد من الجماعة صورتين؛ وهما أن

يُراد بالسُّهُو الأوَّل هو الشكّ، ومن الثاني الشكّ أو السُّهُو؛ أي لا يعتنى بالشكّ العارض على المصلي فيما أوجبه الشكّ كصلاة الاحتياط، أو فيما أوجبه السُّهُو كسجدة السُّهُو؛ أي جعل نفسه كمن لم يعرضه الشكّ، فلا يترتب عليه الأثر، فيصير استعمال لفظ (السُّهُو) في الثاني لشمول كلّ من الشكّ والسُّهُو من باب عموم المجاز، بأن يراد من (السُّهُو) عنواناً قابلاً للانطباق على كلّ من السُّهُو والشكّ، ويُقصد منه أنّه لم يتحقّق للمصلي جزءاً، سواء كان بانتفاء الموضوع المنطبق على النسيان، أو بوجود الموضوع لكن مع التردّد فينطبق على الشكّ. ثمّ كلّ ذلك إذا كان متعلّق الشكّ في الأعداد أي عدد ركعات الاحتياط.

الشكّ في أفعال الصلاة: وأمّا إذا كان متعلّق الشكّ بالأفعال، كالشكّ في اتيان السجدة وعدمه، أو في الركوع كذلك، فهل الحكم كذلك أي لا يعتنى به، أو يبقى على القاعدة الأولى من لزوم التلافي إن كان الشكّ في المحل كالشكّ في الفريضة، وعدمه إن كان في خارجه؟

اختار صاحب «الجواهر»^١ الثاني، ولعلّ وجهه ملاحظة أنّ عدم الاعتناء بالشكّ ولو في المحلّ، يعدّ خلافاً للأصل والقاعدة، فالقَدْر المتيقّن من دليل (لا سهو) الحاكم على هذا الأصل هو الشكّ في الأعداد، وأمّا في غيره فالمرجع إلى الأصل الأوّل، وهو ما عرفت من لزوم الاعتناء في المحلّ دون خارجه وهو المطلوب.

بل وهكذا لا يشمل الحديث حكم الشكّ في الإيقاع؛ كما لو شكّ بأنّه هل أتى بالاحتياط الذي أوجبه الشكّ العارض في الفريضة أم لا؟ حيث إنّ مقتضى الأصل عدم الإتيان، إلّا أن يندرج تحت عموم الحديث.

ولعلّ وجه عدم شموله له أنّ ظاهر لسان قوله: (لا سهو في السُّهُو) هو عروض السُّهُو فيما فرض وجوده في الخارج، لأجل تحقّق سببه، وهو الشكّ في الفريضة، لا فيما شكّ في تحقّقه كما قد أُشير إليه سابقاً.

وعليه فالمسألة ذات شقوق ثلاثة:

منها: ما هو القدر المتيقن منها في الشمول، وهو الشك في عدد الركعات.

ومنها: ما هو المشكوك كونه منها أم لا، وهو الشك في الأفعال، وإن كان المختار عدم الشمول.

ومنها: ما لا يكون مندرجاً فيه، وهو الشك في الإيقاع.

فالآن تصل النوبة إلى بيان ما هو الأقوى بالمراد من الصور الثمانية، وإن ادّعى بعض -كجملة من المتأخرين- من إمكان إرادة الثمانية من قوله: (لا سهو في السهو). لكنّه لا يخلو عن إشكال؛ لما قد عرفت من مخالفة مقتضي الأصل في جملة منها، فضلاً عن أنّ الخروج عنه بمثل هذا النصّ المجمل مشكّل جدّاً، بل قد عرفت أنّ مقتضى ظهور سياق النصّ والفتوى، هو إرادة الشك من السهو الأوّل في الحديث، كما سمعته تصريح صاحب «المنتهى» بذلك.

بل أظهر ممّا ذكره العلامة ما هو المنقول عن الشيخ، فإنّه بعد نقل العبارة قال: (وله تفسيران:

الأوّل: إنّ الشك فيما يوجب الشك كالاحتياط وسجود السهو.

الثاني: أن يشك هل شك أم لا؟

ثمّ قال: وكلاهما ممّا لا حكم له، ويبنى في الأوّل على الأكثر لأنّه فرضه).

بل في «الرياض» استظهار إرادة الشك من السهو الثاني من العلّمين ومن غيرهما، بل استظهر عدم الخلاف فيه من عبارة الأوّل منهما، بعد أن ادّعى أنّ نقلهما في مثل ذلك حجة.

ثمّ قال صاحب «الجواهر»: (وعليه، فلا يمكن إرادة السهو بالمعنى المعروف وهو النسيان مطلقاً (أي في الأوّل والثاني)، فبذلك يندفع أكثر وجوه الإجمال).

ثمّ يتعرّض للفرق بين التفسيرين المنقولين عن الشيخ والاختلاف بينهما:
الفرق الأوّل: هو أنّ العمل بمفاد الحديث في الثاني يعدّ بعدم الاعتناء بالشك في المحلّ، مع عدم التجاوز عنه في الإتيان بالمشكوك، يعدّ أمراً مطابقاً للأصل؛ لوضوح أنّ الأصل فيما شكّ في وجوده في المحلّ هو عدمه، فهو أمرٌ مطابقٌ للقاعدة والأصل ولا نحتاج فيه إلى النصّ وإن أكّده، على تقدير وضوح دلالاته على ما يطابقه.

هذا بخلاف الأوّل، فإنّ عدم الاعتناء بالشك في صلاة الاحتياط، لأجل كونه ممّا أوجبه الشكّ في الفريضة، فلا بدّ فيه من وجود النصّ حتّى يقبل؛ لأنّ هذه الدعوى مخالفة مع الأصل، إذ من الواضح أنّ الأصل في التكليف هو تحصيل المأمور به على وجهه، ولا يتمّ ذلك إلّا بالإتيان الخالي من الشكّ، فالخروج عن هذا الأصل لا يمكن إلّا مع وجود نصّ معتبرٍ دالّ على خلافه.

الفرق الثاني: وجود الإطلاق في ما دلّ على لزوم تدارك المشكوك مع بقاء المحلّ، حيث يشمل إطلاقه صلاة الاحتياط أيضاً ولو لم يكن في المورد نصّ بالخصوص، فضلاً عن وجود هذا الدليل أيضاً، إن قبلنا دخول الشكّ في المحلّ فيه، مع كونه موافقاً مع الأصل؛ لإمكان دعوى أنّ ظهور قوله: (لا سهو مع السهو) إنّما هو لبيان الحكم المخالف للأصل، لا الموافق معه مثل الصورة الثانية، إلّا على فرض قبول ما نسبته العلامة إلى الفقهاء، بأنّ مرادهم شمول الثاني أيضاً، وإن كان ذلك خلاف ظاهر كلامهم.

الفرق الثالث: يمكن أن يؤيّد كون المراد هو التفسير الأوّل من الحديث لا الثاني؛ اعتضاده بما قيل من الاعتبار، وهو أنّه لو قام المصلّي بتدارك المنسيّ أمكن أن يتكرّر عليه السهو فيسهو ثانياً ولا يتخلّص من ورطة السهو والوسواس،

وبما أنَّ عليه يقتضي الخروج فيسقط اعتباره، مضافاً إلى أنَّه قد شُرِّع الحكم لإزالة حكم السهو فلا يكون سبباً لزيادته.

فعلى ذلك ينتج باستقامة الحكم على كلا التفسيرين كما هو ظاهر كلام الشيخ؛ لما قد عرفت من كونه لازم للتفسير الأوَّل مع المرجِّحات التي قد عرفت تفصيلاً، وفي الثاني لأجل موافقته مع الأصل في جملة من موارده فلا نعيد.

هذا غاية ما ذكره صاحب «الجواهر» في اختصاص لفظ (السهو) في الفقرتين من الحديث لخصوص الشكِّ، ولا يشمل السهو بالمعنى المعروف، أي النسيان لا في الفقرة الأولى ولا في الثانية كما يظهر من كلمات القوم.

ثم ذكر مختار نفسه بقوله: (إلاَّ أنَّه مع ذلك كله يقوى في النظر إرادة الأعمَّ من الشكِّ والسهو المعروف من السهو الثاني، لكن على تقدير الموجب - بالفتح - كما قدَّمناه سابقاً).

ثم يقول بعد ذلك: (بل لولا وحشة الانفراد، لأمكن القول بأنَّ المراد من النصِّ عدم الحكم لخصوص كلِّ من السهو والشكِّ، في كلِّ من موجبهما، فلا يلتفت للشكِّ في العدد في موجب الشكِّ ولا للسهو في موجب السهو خاصَّة، دون الشكِّ في موجب السهو والسهو في موجب الشكِّ، فيكون المراد كلِّ واحد بالنسبة إلى مجانسه).

ثمَّ أيدَّ كلامه بما جاء في صحيح ابن أبي عمير عن حفص البخري، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث، قال: «ليس على السهو سهو، ولا على الإعادة إعادة»^(١).

ثمَّ قال: (إذا ظهر التفسيرين له أنَّه إذا أعاد الصلاة لخللٍ موجب للإعادة ثمَّ حصل أمرٌ موجب لها، لا يلتفت إليه، كما يعضده الصحيح - أراد به صحيح زرارة وأبي بصير جميعاً - قالاً:

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

«قلنا له: الرجل يشك كثيراً في صلاته، حتى لا يدري كم صَلَّى، ولا ما بقي عليه؟ قال ﷺ: يُعيد. قلنا: يكتر عليه ذلك، كلما عاد شك؟ قال ﷺ: يمضي في شكّه. ثم قال ﷺ: لا تعودوا الخبيث من أنفسكم بنقض الصّلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيثٌ معتادٌ لما عوّد به»، الحديث (١).

ثم قال في «الجواهر»: (والاعتیاد لغةٌ يحصل بالمرّتين، كما صرح به في الحيض)، انتهى محلّ الحاجة من كلامه (٢).

قلنا: ولا يخفى بأنّ الجمود على ظاهر عبارة الحديث بقوله ﷺ: (لا سهو في السهو)، لسّ إلا كون المراد من السهو هو النسيان اللّغوي في كلا اللَّفْظَيْن، حتّى مع قبول الاحتمالين في كسر الجيم في (الموجب) بالفاعليّة، أو الفتح فيه بالمفعوليّة، فعليه يلزم تطبيق الحكمين على هذه العبارة بأن يقال على الأوّل أنّه لا يعتنى بالنسيان العارض على ما يجب عليه السهو، أي سجدتي السهو مثلاً، فيصير المعنى أنّه لو سهى في الفريضة وتكلّم، فلا يجب عليه سجدتي السهو، وهذا لا يناسب مع ما ورد في الدليل من أنّه مع التكلّم في الصّلاة يجب عليه سجدتي السهو.

هذا بخلاف ما لو اختار الموجب (بالفتح)؛ فإنّه غير منافٍ للدليل، لأنّ المعنى يصير حينئذٍ أنّه لا يعتنى بالسهو والنسيان الواقع فيما يجب عليه السهو في الفريضة، ويكون كسجدتي السهو التي وجبت عليه بعد الصّلاة فيها كأنّ نسي بعض أفعالها مثلاً، فلا يجب حينئذٍ عليه قضاؤه لأجل دليل (لا سهو في السهو).

وحيث إنّ وحدة السياق في الحديث مع اقتران هذه الفقرة مع ما استعملت في الشكّ في مثل قوله ﷺ: (لا سهو في صلاة الصبح ولا في المغرب)، أوجب بأن

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصّلاة، الحديث ٢.

(٢) الجواهر، ج ١٢ / ٤٠٣.

قوله ﷺ: وكذا إذا سها المأموم بل عول على صلاة الإمام، ولا شك على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه (١).

يكون ذلك قرينة على أن السهو في الفقرة الأولى مستعمل في الشك، فحينئذ قوله: (لا سهو) يعني لا شك في السهو، أي في سجدي السهو التي وجبت في الفريضة، لأنه وردت بصيغة المجهول.

بقيت صورة ما لو أريد من (السهو) الوارد في الفقرة الثانية الشك فعلي هذا الحمل، لا وجه في الدخول إلا التمسك بمقالة الفقهاء من إلحاق الشك بالسهو هنا. وبالتالي تكون صورة واحدة خارجة، وهي ما لو أريد من السهو الأول النسيان، سواء أريد من السهو الثاني النسيان أو الشك، وتكون نتيجته هذا الحمل صحة مقالة الفقهاء على أن المراد من الحديث هو عدم الاعتناء بالشك العارض في ما أوجبه الشك، أو أوجبه السهو بناءً على الفتح لا الكسر؛ لكن قد عرفت منافات هذا التفسير مع الأدلة الواردة في الفريضة.

والحاصل من مجموع هذه المقدمات: أن مقتضى مفاد الحديث من الوجوه الثمانية، هو أنه لا يجب على المصلي الاعتناء بالشك فيما أوجبه الشك في الفريضة أو السهو فيها، والأول كصلاة الاحتياط، والثاني كسجدي السهو، والقسم الثالث هو أن يشك بأنه هل شك أم لا، مع ما عرفت فيه بأنه حكم موافق مع الأصل، ولذلك يعد القسم الأول بالاندرج أولى من الثاني كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

(١) هذا الفرع مشتمل على حكيمين:

أحدهما: عدم التفات المأموم بشكّه، بأنّ عليه أن لا يبني مع الشك لا على الأقل ولا على الأكثر، بل يعول على صلاة الإمام.

وثانيهما: لا يلتفت الإمام إلى شكّه إذا حفظ عليه من خلفه.

وهذان الحكمان ممّا لا خلاف فيهما، والدليل عليه:

الأول: الاجماع، كما ادّعاه صاحب «الجواهر» بقوله: (بلا خلاف أجده في كلّ من الحكمين)، بل في المدارك نسبته إلى قطع الأصحاب مُشعراً بدعوى الاجماع عليه.

الدليل الثاني: ورود أخبار تدلّ على ذلك:

منها: مرسل يونس، قال: «سألته عن إمام يصلّي بأربع نفر أو بخمس، فيسبّح اثنان على أنّهم صلّوا ثلاثاً ويسبّح ثلاثة على أنّهم صلّوا أربعاً، يقول هؤلاء قوموا، ويقول هؤلاء اقعدوا، والإمام مائل مع أحدهما أو معتدل الوهم، فما يجب عليهم؟ قال: ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتّفاق (بإيقان) منهم، وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسهه الإمام، ولا سهو في سهو - إلى قوله - فإذا اختلف على الإمام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط الإعادة والأخذ بالجزم»^(١).

كما في نسخ «الكافي» و «التهذيب» وبعض نسخ «الفقيه»، لكن في أكثر نسخ «الفقيه» بتقديم واو العاطفة على الإعادة، فيتفاوت المعنى، وسيأتي بحثه إن شاء الله تعالى.

ومنها: صحيح حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس على الإمام سهو، ولا على من خلف الإمام سهو»، الحديث^(٢).

ومنها: صحيح عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يصلّي خلف الإمام، لا يدري كم صلّى، هل عليه سهو؟ قال: لا»^(٣).

ومنها: رواية محمّد بن سهل، عن الرّضا عليه السلام، قال: «الإمام يحمل أو هام من

(١) - (٣) الوسائل، ج ٥، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٨ و ٣ و ١.

خلفه إلا تكبيرة الافتتاح»^(١).

والرواية الأخيرة مشتملة لطرف واحد، وهو تحمّل الإمام لأوهام المأموم دون عكسه، بناءً على اندراج الشك في الأوهام، بأن يكون المراد من (الأوهام) ماعدا اليقين والظن، لا خصوص الوهم. ومثله في المتن والدلالة، مرفوعة محمد بن يحيى، حيث رفعه إلى الرضا عليه السلام^(٢).

فروع شك الإمام و المأموم

هاهنا فروع لا بأس بذكرها:

الفرع الأول: ظاهر إطلاق النص والفتوى عدم الفرق بين كون المأموم متّحداً أو متعدداً، ذكراً أو أنثى، عادلاً أو فاسقاً، بل عن «الدرة» نسبة الأخيرة إلى الأصحاب، ولا بين حصول الظن بقولهم أم لا؛ لإطلاق النصوص المتقدمة في جميع ذلك، وعدم التعرّض للتفصيل في شيء منها. وفي «الجواهر»: (بل قد يقال بشمول الدليل للصبي المميّز؛ بناءً على شرعية عباداته على إشكال).

وذكر في وجه الإشكال: أولاً كونه من الأفراد الخفية، وثانياً عدم قبول خبره، ونُسب هذا القول إلى المحقق الأردبيلي في «مجمع الفائدة والبرهان»، والسبزواري في «ذخيرة المعاد»، والمجلسي في «الأربعين» وغيرهم على ما في «مفتاح الكرامة» نقلاً عنهم^(٣).

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٢.

(٣) مفتاح الكرامة، ج ٣ / ٣٤٢.

وقد أجاب عنهم صاحب «الجواهر»، بقوله: (مع إمكان منع الخفاء، على أن الرواية مشتملة على العموم اللغوي، وعدم الاعتماد على خبره في غير ذلك لا يقضى بعدمه هنا كما في الفاسق).

أقول: ولا يخفى أن مراده من العموم اللغوي، هو وجود كلمة (من) الموصولة في الحديث، بقوله: (وليس على من خلف الإمام سهو)، حيث يكون شمول هذا اللفظ للصبي بالعموم اللغوي الوضعي، وهو كما معلوم أقوى من الإطلاق، فلا يرد عليه بأن اندراج الصبي فيه مشكل؛ لأجل كون الإطلاق حاصل وقائمه من خلال مقدمات الحكمة، فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو ليس إلا الكبير من الإنسان دون الصبي، فالعموم لا يضره الخفاء بل يشمل كل الأفراد حتى الصبي.

ولكن ناقش صاحب «مصباح الفقيه» للهمداني رحمته الله فيه أولاً، وإن رجع عنه ببيان آخر، وكلامه في الأول هكذا، فإنه بعد نقل كلام صاحب «الجواهر» رحمته الله قال: (ولكن لقائل أن يقول إن كلمة (من) الموصولة التي استظهر منها العموم، إنما وردت في الرواية الأخيرة «وهي رواية يونس»، وهي في هذه الرواية استعملت بمعنى الجمع بشهادة ما بعدها، والظاهر كون مراده من ما بعدها هو لفظ (باتفاق منهم)، الدال على كون الإنسان الذي كان خلف الإمام عدّة وجمعاً لا منفرداً، فهذه الرواية قاصرة عن إفادة حكم المأموم المتّحد، ولو كان عادلاً، فضلاً عما لو كان صبيّاً واحداً أو امرأة).

اللهم إلا أن يقال: إنها تعم المرأة والصبي على تقدير التعدد، فيتم في فرض الاتحاد بعدم القول بالفصل)، انتهى محل الحاجة^(١).

قلنا: ما ذكره لا يخلو عن شيء؛ لأنّه من الواضح أن رواية حفص مشتملة

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٢٦٨.

على كلمة (مَنْ) من دون ذكر وجود شيءٍ فيها يقتضي التقييد، كما في الرواية المنسوبة إلى يونس من تقييده بلفظ (الاتفاق) الدالّ على الجمع، فإذا ثبت فيه الإطلاق من جهة العدد من حيث كونه متحدّاً أو متعدّداً، ومن حيث كونه رجلاً أو امرأة أو خُنثى، فيؤخذ به ويُجعل ملاكاً للحكم المفتى به عند الأصحاب، ولا يزاحمه وجود القيد في رواية يونس، لإمكان أن يكون ذلك لبيان مصداقٍ من تلك المصاديق، أي بأن يكون من أحد أفراد ما لو كان المأموم متعدّداً من جنس الرجال، وإلا لولا ذلك بأن يؤخذ بما فيه من القيد، يلزم القول بلزوم كون المأمومين رجالاً فقط، ولا يقبل من النساء المأمومات، والحال أنّه لم يقل به أحد من الفقهاء؛ وذلك لإمكان أن يكون وجه ذكر كلمة (منهم) بالجمع المذكّر من باب التغليب، نظير قوله عليه السلام: «الرجل يشكّ بين الاثنين والثلاث»، حيث لا خصوصيّة في ذكر (الرجل) في الحكم.

و النتيجة: أنّ ذكر ما في الرواية من خصوص (الرجال) إنّما هو من قبيل ذكر الخاصّ بعد العامّ، فالاعتبار في مستند الحكم ما ورد في خبر حفص بن البختري من الإطلاق.

وما قيل: من أنّ خبر حفص فاقدٌ لقيدٍ لا بدّ أن نلاحظه فيه وهو كون سهو الإمام مع حفظ المأموم، ويقتضي تحصيل هذا القيد من الرجوع إلى ما هو مذكورٌ في رواية يونس، فيرجع المحذور من جهة خروجه عن الإطلاق المطلوب هنا، هذا كما في «مصباح الفقيه».

قلنا: إنّ رواية يونس لم تخرج عن الاعتبار من حيث صورة الإطلاق حتّى من جهة هذا القيد، أي مع قيد حفظ المأموم، بل الذي أوجب رفع اليد عنه ليس من جهة أنّ المذكور فيه لزوم أن يكون المأموم متعدّداً و من الرجال فقط؛ بل

السبب في ذلك قيام دليل آخر دالّ على الإطلاق، فعلى هذا يمكن أن يكون وجه اعتبار كون سهو الإمام في خصوص صورة مع حفظ المأموم مأخوذاً من هذا الدليل، دون أن يلزم الالتزام بكون المأموم متعدداً.

وهكذا يمكن دفع الإشكال، ويتم الاستدلال بهذه الأخبار من جهة الدلالة دون الحاجة إلى ضمنية عدم القول بالفصل لإلحاق المرأة والمتحد ولو كان عادلاً، وهو المطلوب.

لا يقال: يلزم - بناءً على ما قيل - لو كان كل المأمومين أطفالاً دخولهم تحت رواية يونس؛ لأجل حصول عنوان الاتفاق بين الأفراد لو اتفقوا.
لأنه يقال: ليس الأمر كذلك؛ لأن ذلك فرع كون الدليل الدالّ عليه وضعياً، بخلاف ما لو كان بالإطلاق، حيث يكتفى فيه بالقدر المتيقن، وهو ليس إلا الكبير وإن كان متعدداً.

ثم ذكر في وجه قبول قول الصبي هنا ثانياً بأن عدم قبول قوله في غير المقام لا يوجب عدم الاعتماد على خبره في ذلك، والشاهد على ذلك قبول قول الفاسق هنا مع عدم قبول قوله في غير المقام.

ودعوى: الفرق بين الفاسق والصبي بالتكليف وعدمه، وبأن الفاسق مصدق بالنسبة إلى فعله، فهو في الحقيقة مخبر عن فعله، والإمام يعتمد على فعله لا على إخباره عن فعل الإمام.

ممنوعة: كما قال صاحب «الجواهر» بقوله: (يدفعه أن العمدية في المقام النص الذي قد عرفت شموله لإطلاق الفتاوى الجارية له).

أقول: لا يبعد الجواب عنه فيه بمثل ما قيل في حق الفاسق، بأن الإمام يعتمد على فعل الصبي ويصدق له لا لإخباره عن فعل الإمام حتى لا يعتمد عليه؛ بل لو حدة

الملاك في كلّ منهما من حيث المانع، فكما أنّ الفاسق لا يُقبل قوله في غير المقام لأجل الفسق دون المقام حيث يقبل ولو كان فاسقاً، فهكذا في الصبي حيث لا يقبل قوله في غير المقام بصادته دون المقام ولو كان صبيّاً، وهو المطلوب.

فثبت من جميع ذلك جواز الاعتماد عليه بناءً على شرعية عبادات الصبي. نعم، يصحّ مع عدم شرعيّته القول بعدم القبول؛ لأجل عدم تحقّق عنوان الجماعة في حقّه حتّى يقال في حقّه بمثل ما يقال في حقّ الآخرين؛ لوضوح أنّ (الجماعة) ما لم تتحقّق لا يترتب عليها أثر الجماعة، وهو جواز الاعتماد عليه.

و النتيجة: و مما قيل يظهر ضعف ما نُقل عن الوحيد البهبهاني رحمته الله في «مصاييح الظلام»^(١) على ما حكاه عنه صاحب «مفتاح الكرامة»^(٢) من المناقشة في قبول قول المرأة في هذه القضية، ولعلّ وجهه هو ما عرفت من قيام قرينة دالة على أنّ الذي رجع إليه الإمام كان رجلاً وليس امرأة، لكن مرّ الجواب عنه، وهو وجود دليل آخر غير خبر يونس الشامل لمثلها أيضاً، كما لا يخفى على المتأمل.

الفرع الثاني: لا فرق في جواز الرجوع الى قول المأموم بين ما لو أفاد إخباره ظناً للإمام أم لا؛ لاطلاق الأدلة الواردة وعدم ذكر تفصيل في جواز الرجوع من النصّ والفتوى.

بل قد يؤيد الحكم أنّ القضية المذكورة بالخصوص من جواز الرجوع فيها مطلقاً، وإلا لو كان ملاك جواز الرجوع خصوص حصول الظنّ للإمام أو المأموم، لم يبق هنا مزية للمورد؛ لأنّه من الواضح جواز الاعتماد على الظنّ في عدد الركعات من الإمام وغيره في غير المقام أيضاً، مع أنّ ظاهر إطلاق الفتاوى أنّ من

(١) مصاييح الظلام، ج ٩ / ٢٦١.

(٢) مفتاح الكرامة، ج ٣ / ٣٤٢.

مزاياء المقام جواز الاعتماد على قول الصبي مطلقاً سواء أفاد ظناً أم لا.
 و عليه، فما يظهر من الإشكال عن الأعلام المذكورة سابقاً من عدم جواز
 الاعتماد على قول الصبي إن لم يفد ظناً، ليس على ما ينبغي كما لا يخفى.
بل نقول: كم بُعد بين القول برجوع الظن بالخلاف إلى الحافظ كما ذهب إليه
 بعض، وبين ما حكى عن بعض من الاستشكال في رجوع الشاك إليه ما لم يؤثر
 حفظه في إفادة الظن، و علة المناقشة حمل قوله **إلا:** (لا سهو على الإمام إذا حفظ
 من خلفه)، مجرى الغالب من كونه يورث الظن، فيكون التعويل عليه، ممّا يعني أنّه
 إذا لم يفد الظن يشكل الاعتماد عليه.

ولكن الأظهر خلاف ذلك؛ لأنّ المتبادر من إطلاق النصوص أنّها واردة لبيان
 أنّ حكم الشكوك والاحتياطات ونحوها مختصّ بغير الإمام والمأموم، إذ كلّ
 واحد منهما عليه أن لا يعتنى بشكّه مع حفظ الآخر، سواء حصل للراجع ظنّ بما
 يرجع إليه أم كان باقياً بعد الرجوع على شكّه، ومجرّد كون الغالب حصول الظنّ له
 بالمراجعة لا يوجب صرف العموم إلى خصوص وجود هذا القيد، وهو حصول
 الظنّ، حتّى يستفاد مع صرف العموم عنه كون القضية قضية سالبة بانتفاء الموضوع،
 أي بأن لا يرجع إليه مع انتفاء حصول الظنّ له، فيكون التعويل إلى الحافظ مشكلاً.
 و عليه، فالأظهر جواز رجوع الحافظ إلى الشاك، سواء حصل له الظنّ أم لا،
 ولا يخرج حكم الرجوع مخرج الغالب حتّى يوجب التقييد في جواز الرجوع إلى
 حصول الظنّ للحافظ، كما صدر عن صاحب «الجواهر» وهو المطلوب.
 ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ القيد الغالب لا يعدّ قيداً احترازياً كما هو الحال
 في آية الرائب.

الفرع الثالث: في بيان المراد من السهو والحفظ المذكورين في الحديث،

حيث يشاهد الاختلاف في تفسيرهما في كلمات الأصحاب، بل عن المحقّق البحراني في «الحدائق الناضرة»^(١) بأنّ المشهور حكموا بأنّ الظّان يرجع إلى المتيقّن، والشّاك إلى الظّان كما صرّح بذلك الشهيد الثاني رحمته الله في «المسالك»^(٢) حيث قال ما لفظه: (ثمّ إن كان الحافظ عالماً يرجع إليه الآخر وإن كان ظاناً بخلافه، وإن كان الحافظ بانياً على ظنّ رجوع الآخر إليه مع الشكّ خاصّة)، انتهى. ولعلّه إلى ذلك أشار صاحب «الجواهر» حيث قال: (أمّا إذا كان ظاناً فيشكل اعتماده على غيره أولاً، مع أنّه موهوم عنده وإن صرّح به بعض الأصحاب)^(٣). ثمّ أضاف ثانياً بقوله: (بل قد يقال إنّ الظاهر من لفظ السهو المنفي نصّاً وفتوى الشكّ).

ثمّ أضاف ثالثاً بقوله: (على أنّه كيف يعتمد على غيره، مع أنّه يحتمل أن يكون غيره ظاناً أيضاً).

ثمّ أضاف إليه رابعاً: (بأنّك قد عرفت التوقّف عن بعضهم في الاعتماد إذا لم يحصل له ظنّ بمقتضى حفظ الإمام والمأموم، لظهور المرسلة في الرجوع إلى الآخر، والاستناد إليه والاعتماد عليه).

و قال خامساً: (بأنّ ذلك خرج مخرّج الغالب من حصول الظنّ حينئذٍ، ففي المقام بطريق أولى)، انتهى محلّ الحاجة^(٤).

بل قال المحقّق الهمداني بعد نقل كلام الشهيد في «المسالك»: (وهذا بظاهره مشكل، فإنّه:

(١) الحدائق، ج ٩ / ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٢) مسالك الأفهام، ج ١ / ٢٩٨.

(٣) الجواهر، ج ١٢ / ٤٠٥.

(٤) المصدر نفسه.

إن أُريد بالحفظ الذي أُنيط به الحكم في النصّ اليقين، وبالسهو ما يقابله، فلا دليل على رجوع الشاك إلى الظان.

وإن أُريد به ما يقابل الشكّ، فلا مقتضى لرجوع الظان إلى غيره، لأنّه أيضاً حافظ ومتعبّد بظنّه، وكون القاطع أحفظ بزعمه غير مقتضى لرجوع الظان إليه مع كونه ظاناً بخطئه)، انتهى محلّ الحاجة.

ولكن يمكن أن يجاب عن الإشكال: بأنّ المراد من الحفظ هو الأعمّ من اليقين والظنّ من جهة تناسبه مع ما يقابله بأن يكون هو الشاك أو الظان، وإن كان ما يقابله علماً، أو الظان إن كان ما يقابله شكّاً، هذا لو لم نقل بأنّ الظان بنفسه غير محتاج للرجوع لأجل جواز تعبده بظنّه، فحينئذٍ يدور الأمر بين الشكّ والعلم أو بينه وبين الظنّ، فيندرج الجميع في النصّ.

ولعلّ الشهيد^(١) اختار القسم الأوّل منهما من تجويز الرجوع لكلّ من الشاك والظان إلى من هو فوقه في الحفظ، وإن كانت المسألة لا تخلو عن إشكال، ولذلك قال صاحب «الجواهر» في آخر البحث:

(والحاصل رجوع الظان إلى غيره إن لم يقدّم عليه إجماعاً، فهو في غاية الإشكال؛ لعموم ما دلّ على الاعتماد على الظنّ كما تقدّم سابقاً).

ثمّ يدخل في بيان رفع توهم كون المراد من المنفيّ من السهو في الفتاوى والنصوص هو ما يشمل الظنّ والشكّ لغةً وشرعاً، كما يشمل ما جاء في خبر محمّد بن سهل عن الرضا^(٢) بأنّ الإمام يحفظ أوهام من خلفه، والوهم شامل للظنّ لإطلاقه عليه شرعاً، بل معنى حفظه للأوهام أنّ المأموم يترك وهمّه ويرجع إلى يقين الإمام، فإذا ثبت ذلك فيه ثبت في الآخر لعدم تعقّل الفرق، مع أنّه لا قائل به.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

فأجاب بقوله: (لا يخلو عن تأملٍ، لمنع شمول لفظ السهو لذلك، بل الظاهر من ملاحظة أسئلة الأخبار إرادة الشك منه هنا، والمراد بالخبر ضمان الإمام ما يتوهم به من خلفه، كما تستمع إن شاء الله في الاستدلال على عدم سجود السهو على المأموم ونحوه، بل ما ذكره في تفسيره لا يكاد يعقله أحدٌ منه).

ثم استدرك، وقال: (نعم يمكن التمسك عليه بما في رسالة يونس السابقة، المشتمل سؤاها على كون الإمام مائلاً إلى أحدهما أو معتدل الوهم، مع أن الجواب فيها ظاهرٌ في أنه إذا حفظ من خلفه باتفاقٍ منهم رجع إليهم، وإن كان مائلاً، فتأمل).

لكن فيه من التكلف والبعد ما لا يخفى، ولا جابر لها في خصوص ذلك لأنه وإن صرح به بعضهم، إلا أنه لم يصل إلى حد الشهرة، والمقطوع به بين الأصحاب كما في «المدارك» أنه لا شك مع حفظ الإمام أو بالعكس، انتهى محل الحاجة^(١).
أقول: ثم إن صاحب الجواهر قد تنزل عن اختياره الأول من عدم جواز رجوع الظن إلى غيره - بصورة قوله على تقدير التسليم؛ الواقع فيما قبل ذلك من كلامه، - فقال: (مع أنه على تقدير تسليم شمول الدليل في المقام، فهو من باب التعارض من وجه، والترجيح لتلك، فتأمل)، انتهى^(٢).

توضيح كلامه: فيما قاله من أن التعارض يكون بنحو عموم الوجه الدالة على جواز الاعتماد على الظن عامة، أي يجوز الاعتماد عليها سواء كان في مورد سهو الإمام والمأموم أو في غيره، مثل الظن في عدد الركعات في غير ما نحن فيه، مثل الصلاة الفرادى، كما أن دليل (لا سهو للإمام مع حفظ المأموم) وعكسه عام أيضاً على الفرض، وشامل لصورتَي الشك والظن؛ ففي مورد الشك يختص بدليل لا سهو ولا

(١) و (٢) الجواهر، ج ١٢ / ٤٠٦ و ٤٠٥.

يكون للآخر فيه موردٌ حيث لا ظنّ فيه، كما أنّ الظنّ في سائر الموارد غير ما نحن فيه يجوز الاعتماد عليه، هذا موردان للافتراق، والتعارض يتحقّق في موردنا وهو السهو بمعنى الظنّ في الإمام والمأموم حيث إنّ مقتضى الدليل الأوّل جواز الاعتماد وعدم الرجوع إلى الآخر، بخلاف الثاني من جواز الرجوع إلى الآخر كالشك.

ثمّ قال بالنسبة إلى التعارض: (بأنّ الترجيح لتلك فتأمل)، والمراد من المشار إليه هو دليل الاعتماد على الظنّ، ولعلّ وجه الترجيح قيام الشبهة في المراد من السهو في أخبار المقام بأنّ المراد منها هل هو خصوص الشكّ أو الأعمّ منه ومن الظنّ؟ بخلاف ما في أخبار جواز الاعتماد على الظنّ، لكن الأرجح والأقوى هو عدم الرجوع وجواز الاعتماد على الظنّ، وهو المطلوب.

ثمّ بعدما تبيّن المناقشة في رجوع الظنّ إلى المتيقّن في كلام صاحب «الجواهر»^(١)، فإنّها تسري لرجوع الشكّ منهما إلى الظنّ أيضاً، إذا لم يحصل للراجع ظنّ بعد رجوعه؛ لما قد عرفت الإشكال من الرجوع إلى المتيقّن إذا لم يحصل له بعد الرجوع شكّ فضلاً عن الظنّ.

مضافاً إلى أنّ الظاهر من (الحفظ) الوارد في الحديث المرسل الذي قد قيّدت به باقي الأخبار المشتملة على نفي حكم السهو هو العلم لا الظنّ.

لا يقال: بأنّ الحفظ مع الظنّ يكون بمنزلة الحفظ مع العلم.

لأنّا نقول: بأنّه لو سلّمنا ذلك في غير المقام، لا نسلّمه في رجوع الشكّ إلى الظنّ.

أورد على دعوى كون الحفظ هنا بمعنى العلم واليقين: أنّ المراد هو عدم الشكّ الشامل للعلم والظنّ، بل لا يمكن أن يكون المراد من الحفظ هنا هو اليقين؛ لأنّه كيف يعرف ذلك من الإمام أو المأموم، إذ لا يرى الإمام من المأموم وبالعكس سوى البناء

على العمل المحتمل أن يكون منشؤه ظناً أو علماً، فالأمر بالرجوع مع كون الغالب عدم معرفته بالحال، دليل على أن المراد من الحفظ هنا هو الأعم من العلم والظن.

توضيح ذلك المناقشة: ما قيل من لزوم أن يكون المراد من الحفظ هو العلم واليقين أمرٌ غير ممكن عادةً، بخلاف ما لو كان المراد هو عدم الشك، حيث إنه يشمل الظن والعلم؛ لوضوح أنه لا يمكن أن يعرف الإمام أو المأموم حال عديله في حال الصلاة حيث لا يرى كل واحدٍ منهما الآخر سوى البناء العملي الذي يحتمل فيه كون منشؤه العلم أو الظن، فالأمر بالرجوع من كون الغالب عدم معرفة حال الآخر دليل على كفاية مطلق العلم والظن وهو المطلوب.

فأجيب عنها: (بأن غاية ما يقتضي ذلك هو كفاية الظن، أو احتمال وجود الظن، بخلاف ما لو ظهر وعلم أنه قد اكتفى بالظن، حيث إنه لا يكتفى به حينئذٍ، بل يمكن أن تظهر الثمرة لما بعد الصلاة، واختبار حال من رجع إليه، وأنه كان عالماً فيكتفى به، أو كان ظاناً فلا يكتفى بتلك الصلاة.

بل يمكن أن يقال: بأنه يجوز أن يتمسك الإمام أو المأموم عند إرادة الاعتماد على أصالة عدم عروض الشك أو الظن بل البقاء على اليقين السابق، ولا حاجة حينئذٍ إلى اختباره بعد الصلاة)، انتهى ما في الجواهر^(١).

أقول: يمكن أن يقال في بيان تصوير هذه المسألة:

تارة: يفرض بأن المستفاد من كلام الإمام عليه السلام في قوله: (لا سهو للإمام مع حفظ المأموم) أو بالعكس، هو أن الحافظ لا بد أن يكون مع اليقين والعلم، وبافتراض أن من يريد الاعتماد عليه قد تبين له وعرف حاله بواسطة العلامات، وأن الحافظ عالمٌ، فحينئذٍ لا إشكال في جواز الاعتماد لكل من الإمام والمأموم، خصوصاً لو سلمنا

(١) الجواهر، ج ١٢ / ٤٠٦ - ٤٠٧.

وقبلنا جواز الاعتماد عليه، ولو مع عدم حصول الظن للراجع بعد علمه بأنه عالم ومتيقن، وأمّا على القول بعدم الجواز في صورة عدم حصول الظن للراجع، ففي هذه الصورة يشكل الاعتماد حتّى مع علم الراجع بوجود اليقين للحافظ، فضلاً عن كونه ظاناً، ولكن قد عرفت في أوّل البحث أنّه لا يستفاد هذا القيد - بأن يحصل للراجع الظن بما يرجع - من الأخبار، وإن صرّح به بعض. و عليه صار حكم المسألة في هاتين الصورتين وهما حصول الظن للراجع وعدمه واضحاً.

وأخرى: يفرض بأن لا يكون من يرجع إليه عالماً متيقناً، بل كان ظاناً، وفرض بأنّ الراجع إليه قد فهم ذلك منه ولو بعد الصلاة والاختبار، وفرضنا بأنّ الدليل لا يفي بجواز الاعتماد عليه فيه، وحينئذٍ يجب على من راجع إعادة الصلاة إن لم نسلّم كفاية مثل هذه الصلاة بعد الانكشاف، خصوصاً إن لم يحصل الظن للراجع بما يرجع إليه.

هذا إن لم نقل بأنّ المراد من (الحافظ) عدم الشكّ، حتّى يصحّ الانطباق على المتيقن والظان، وإلاّ يكفي ما قام به في هذه الصورة ولا يحتاج إلى الإعادة، ولكن قد عرفت الإشكال في شموله للظان، خصوصاً إذا ظهر وانكشف بعد الصلاة أنّه كان ظاناً لا متيقناً.

وثالثة: اعتمد صاحب «الجواهر» في حكمه لجواز التمسك من الإمام أو المأموم بأصالة عدم عروض الشكّ أو الظنّ لمن أراد أن يعتمد عليه، بل كان باقياً على يقينه السابق، فيجوز الاعتماد عليه، ولا حاجة حينئذٍ إلى اختباره بعد الصلاة.

ولكن يمكن أن يورد عليه: أنّه لو شرطنا في جواز الاعتماد على الحافظ العلم واليقين، بأن يكون الحافظ عالماً ولم نقل بالجواز في غير هذه الحالة، فحينئذٍ كيف يمكن لمن يرجع إليه التمسك بالأصل في الحكم بالبقاء على اليقين، مع أنّ الأصل لا يتمسك به إلاّ عند الشكّ، وحصول الشكّ كما هو معلوم يوجب عدم

جواز الاعتماد، فتصير المسألة من مصاديق ما يستلزم من وجوده العدم، نظير ما يقال في الشك في حجّية شيء، حيث إنّه لا يمكن فيه إجراء استصحاب بقاء الحجّية؛ لأنّ الشك في الحجّية مساوئ لعدم الحجّية، فالشك في بقاء اليقين للحافظ مساوئ للشك في جواز الاعتماد عليه، والشك فيه يوجب عدم جواز الرجوع والاعتماد عليه، فعروض هذه الحالة للراجع يوجب خروج ذلك الفرد عن موضوع دليل (لا سهو بين الإمام والمأموم مع حفظ الآخر)، فلا تصل النوبة في هذا الفرض إلى ملاحظة حاله بعد الصلاة حتّى يقال إنّه يحتاج إليه أم لا.

والجواب: الشك في هذه الحالة حاصل للراجع لا للحافظ حتّى يضره الشك ويخرجه عن الموضوع كما قيل.

والحاصل من جميع ما ذكرنا من الصور: هو قبول صورتين في جواز الرجوع دون صورة واحدة:

الصورة الأولى: هو رجوع الشاك إلى المتيقّن، سواء حصل له الظن بعد الرجوع أم لا، وقد نسب هذا إلى المشهور لا سيّما بعد حصول الظن للراجع، وإن نوقش في صورة عدم حصول الظن له.

الصورة الثانية: رجوع الشاك إلى الظان، والأقوى فيه هو الجواز، خصوصاً إذا حصل ظنّ للشاك بعد الرجوع؛ لشمول إطلاق الأدلّة له، وإن قال صاحب «الجواهر» بأنّ الاحتياط لا ينبغي تركه.

وأما الصورة الثالثة: وهو رجوع الظان إلى المتيقّن، فقد عرفت الإشكال فيها فلا نعيد.

ولا يخفى أنّ صاحب «الحدائق» رحمته الله قد تصدّى في المقام لبيان الصور، وأنهاها إلى خمس عشرة صورة، يظهر حكمها ممّا تقدّم وبأتي، غاية الأمر يحتاج إلى التأمل والدقّة.

البحث في الصور التي طرحها صاحب «الجواهر»

بقي هنا بعض الصور التي تصدّى صاحب الجواهر لبيانها:

الصورة الأولى: لو كان الإمام والمأموم كليهما من المتيقنين، فلا خلاف في أنّه لا يرجع أحدهما إلى الآخر كما في «الجواهر»، ووجهه واضح حيث إنّ لسان الأخبار يدلّ على أنّ حكم الرجوع لمن لم يكن له علم ويقين كما يشهد لذلك قوله: (مع حفظ الآخر)، حيث لا يناسب ذكره مع وجود التردد الراجع إليه كما هو واضح، فنتيجة عدم الرجوع هو علمه بعدد الركعات.

نعم، نُقل عن بعضهم أنّه قال: (لو قيل بوجوب متابعة المأموم الإمام، كان له وجه، ولعلّ وجه ذلك هو دليل الإطلاق في جواز الاعتماد على المأموم للإمام، ولو كان المأموم معتقداً باليقين خطأ الإمام).

فأجاب صاحب «الجواهر» أولاً: بأنّه معارض مع إطلاق آخر من تجويز الاعتماد على نفسه في مثل اليقين، سواء كان في الجماعة أو في غيرها.

وثانياً: بأنّ المرسل قد اشترط في رجوعه إلى الإمام عدم سهوه، والفرض أنّه علم سهوه، لأنّه يعتقد خطؤه، فلا وجه للرجوع إليه.

وثالثاً: أنّه كيف يجتزي بصلاة يقطع أنّها خمس ركعات، وما دلّ على المتابعة لا يشمل ذلك قطعاً إذ المراد أنّها في الصلاة.

أقول: ولا يخفى أنّ ما في الأخير لازم أعمّ؛ لإمكان القول بوجوب المتابعة في جميع الموارد إلّا في مورد العلم بالخطأ، بل وهكذا مع الظنّ بالخطأ، وهذا لا يوجب عدم قبول المتابعة فيما لا يكون كذلك، مثل العلم بعدد الركعات غير الباطلة.

وعليه، فالأحسن في الإجابة هو عدم قيام دليل يحكم ويقتضي جواز رجوع القاطع إلى المتيقّن القاطع بخطئه، فالمسألة واضحة لا تحتاج إلى تفصيل وبيان أزيد من ذلك كما لا يخفى على المتأمل.

الصورة الثانية: فيما لو شكّ الإمام والمأموم معاً، فهي أيضاً تتصوّر على

وجوه:

تارة: يفرض كلّ منهما شاكّاً مع اتّحاد موضع شكّهما، كما لو فرض أنّ محلّ شكّ الإمام والمأموم بين الثلاث والأربع، فحينئذٍ لا بدّ لكلّ منهما العمل بوظيفته، وهو البناء على الثالثة، وإتيان ركعة واحدة متمّمة للركعات، كما كان كذلك يعمل في حال الانفرد، فلا يرجع أحدهما إلى الآخر؛ لوضوح أنّ الحكم برجوع أحدهما إلى الآخر يوجب ترجيحاً بلا مرجّح، إذ لا مرجّح لشكّ أحدهما على شكّ الآخر.

الثانية: ما لو فرض اختلافهما في محلّ الشكّ، فهو أيضاً:

قد يكون لشكّهما رابطة واحدة، يرجعان اليه؛ كالثلاث فيما لو شكّ الإمام بين الاثنتين والثلاث والمأموم بين الثلاث والأربع، فإنّه حينئذٍ يكون محلّ شكّهما مختلفاً، لكون شكّ الإمام هو الاثنتين والثلاث، وشكّ المأموم هو الثلاث والأربع، أو كان عكس ذلك، مضافاً إلى ذلك وجود العلاقة بينهما وهي الثالثة، فهما متّفقان في الشكّ فيها؛ لأنّ أحد طرفي الشكّ في كلّ منهما هي الثالثة، ففي مثل ذلك يبني كلّ منهما على الثالثة، فيرفع اليد في كلّ منهما عن طرفه الآخر وهو الاثنتين من ناحية الإمام، والأربع من ناحية المأموم؛ لأنّ كلّ منهما يقطع بنفي الآخر، فإذا زال احتمال الرابعة لمكان يقين الإمام بعدمه، وزال احتمال الثانية لمكان تعيّن المأموم بعدمه، انحصر المشكوك عندهما بخصوص الثالثة، لأنّ كلّ منهما يرجع إلى اليقين الآخر في المثال، ويرفع يده عن أحد طرفي الشكّ.

وأخرى: كون الرابطة متعدّداً ومشتركاً بينهما، كما لو شكّ الإمام بين الاثنتين والثلاث والأربع، والمأموم بين الثلاث والأربع والخامس، فإنّ العلاقة بينهما

تكون متعدّدة وهي الثالثة والرابعة، فإنّهما مشتركتان لكلّ منهما، سواء كان في الإمام أو المأموم، فإنّهما يعملان في صلاتهما كصلاة الانفراد من البناء على الأربع دون الاحتياط كالمنفرد، والكلام فيه كالكلام في سابقه إذ لا تأثير للعلاقة و تعدّدها في المسألة.

والحاصل: أنّ العلاقة قد تكون بين الإمام والمأموم واحدة، ولكنّها مشتركة بالنظر إلى الإمام والمأموم، كما لو كان الشكّ في المأموم بين الاثنين والثلاث والأربع، وفي الإمام بين الثلاث والأربع، حيث إنّ المأموم يجب أن يتابع الإمام في نفي الاثنين قطعياً، وهو يكون في شيء واحد ليس إلّا؛ لأنّ المأموم هنا ليس له نفي عدد قطعياً، لأنّ الرابعة التي كانت في طرف الشكّ للإمام كان كذلك طرفاً للمأموم أيضاً، فالتبعية تكون من ناحية واحدة، وهو من المأموم إلى الإمام بنفي الركعة الثانية فقط.

وأخرى: ما لو كانت التبعية من الطرفين، كما عرفت من المثال السابق، من كون الشكّ من ناحية الإمام هو الاثنين والثلاث والأربع، ومن ناحية المأموم هو الثلاث والأربع والخامس، حيث إنّ النفي قد تحقّق من ناحية الإمام قطعياً للاثنين، ومن ناحية المأموم كذلك للخامس.

أقول: وبعد الوقوف على حكم المسألة في الشكّ بين الإمام والمأموم، من رجوع كلّ منهما إلى الآخر في الشكّ بين الإمام في الشكّ بين الاثنين والثلاث، والمأموم بين الثلاث والأربع، أو عكس ذلك، بأن يكون المأموم شكّه بين الاثنين والثلاث والإمام بين الثلاث والأربع وأنّ التبعية في النفي كان لواحدٍ منهما وهو الاثنين في أيّ طرف وقع من الإمام أو المأموم يظهر عدم تماميّة ما حكي عن موجز أبي العباس من الفرق بين الصورتين في المثال المذكور، حيث حكم

بالانفراد إذا كان شك الإمام بين الاثنين والثلاث والمأموم بين الثلاث والأربع، وبين عكس ذلك بكون شك المأموم بين الاثنين والثلاث، والإمام بين الثلاث والأربع، بأنه لا سهو فيه ووجب عليه الإتمام بركعة في ناحية المأموم ظاهراً، لأنه وقع عليه الكسر بركعة.

وقد عرفت من عدم الفرق من ناحية الشك في نفي التبعية في الواحد بين الصورتين. والله العالم.

و بالجملة: تحصل من جميع ما بيّناه أن أساس المسألة في رجوع أحدهما إلى الآخر في الإمام والمأموم، هو وجود الرابطة بينهما وعدمه، فمع وجود الرابطة يرجع المأموم إلى الإمام:

سواء كانت واحدة مثل الثلاثة المشتركة بين الإمام والمأموم في الشك بين الاثنين والثلاث، وبين الثلاث والأربع إماماً كان أحدهما أو مأموماً، فالرجوع لكل منهما إلى نفي ما هو المقطوع عنده، بالعدم من الاثنين في طرف أو الأربع من ناحية أخرى.

أم متعدّدة بالثنتين، مثل ما لو كان في أحدهما إماماً أو مأموماً؛ شكاً بين الاثنين والثلاث والأربع في طرف، وبين الثلاث والأربع والخامس في ناحية أخرى، حيث تكون الرابطة متعدّدة وهي في الثلاث والأربع، والنفي يكون لكل منهما بالنسبة إلى الآخر وهو الثانية في طرف والخامس في طرف آخر.

والحالة الثالثة عدم وجود رابطة بينهما أصلاً، كما لو كان الشك من طرف بين الاثنين والثلاث إماماً كان أو مأموماً، ومن ناحية أخرى بين الأربع والخامس؛ ففي هذه الحالة لا يكون لأحدهما رجوعاً للآخر، إذ لا علامة مشتركة بينهما، ولأجل ذلك تصير الصلاة فرادى، وكل واحدٍ منهما يعمل بما هو وظيفته في ذلك الشك.

أقول: بعد الوقوف على حكم هذه الصور، ينبغي الإشارة الى عدم اختصاص الفروض بخصوص الشكوك الصحيحة، بل قد تجري في الفرائض التي تبطل بنفس الشك فيها كالمغرب والصبح، فإنه لو فرض الإمام شاكاً بين كونها ثانية أو ثالثة في المغرب، والمأموم شاكاً بين كونها ثالثة أو رابعة، لم يلتفت كل منهما إلى شكّه لمكان يقين الآخر، وهو نفى الثانية عن ناحية المأموم، والرابعة عن ناحية الإمام قطعاً، ويبنى كل منهما على الثالثة ويحكم بصحة الصلاة جماعة. وكذلك في الصبح لو شك أحدهما بين كونه في الركعة الأولى أو الثانية، والآخر بين كونها ثانية أو ثالثة، فيبينان على الثالثة، ويحكم بصحة الجماعة؛ وذلك لأجل أن حفظ كل منهما للآخر لا يكون إلا للذي ينفي عن الآخر قطعاً من الثانية أو الرابعة في المغرب، أو الواحدة والثالثة في الصبح، ويبينان على ما هو متعلق لهما في الشك.

أورد عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (لكن لا يخفى عليك أن ذلك كله محل للنظر والتأمل؛ لما فيه من تخصيص أدلة الشك إبطالاً وحكماً بتخريج غير ظاهر من النصوص والفتاوى، بل الظاهر من قولهم بالحال: «إذا لم يسه الإمام»، و «إذا حفظ من خلفه، حفظ عدد الصلاة» غير غافل عنها، لا أنه حافظ قدراً مشتركاً وإن كان ساهياً بالنسبة إلى شيء آخر، بل بناء الإمام على الثالثة في المثال لم يكن ليقين منه، ولا ليقين من المأموم، فكونها ثالثة غير محفوظ منهما، وكذلك غيره. فكيف يسوغ له البناء عليها مع عدم الاحتياط، ويجتزئ على تخصيص تلك الأدلة المحكمة بها لا أقل من الشك)، انتهى محل الحاجة^(١).

قلنا: إن ما ذكره من الاعتراض غير وارد، إن قبلنا دلالة أخبار الشكوك في

(١) الجواهر، ج ١٢ / ٤٠٩.

لزوم رجوع كل واحدٍ منهما إلى الآخر؛ وذلك لأن الرجوع لا يكون إلا فيما هو المقطوع من العدد لكل من الإمام والمأموم، لا في المشكوك الذي يسمّى بالرابطة؛ لأنّ الرابطة مجمعٌ للبناء في الشك المشترك بينهما، لا لرجوع أحدهما إلى الآخر حتى يستشكل بأنّ الثالثة في المثال لم يكن محفوظاً لأحدهما، ولم يكن مورد يقين للإمام أو المأموم، وحيث إنّ المشهور - على ما نسبته صاحب «الحدائق» رحمته الله - ذهبوا إلى ذلك في المراد من رجوع كل من الإمام والمأموم إلى الآخر مع حفظ الجماعة، فلا يكون حينئذٍ طريق لقبول الرجوع إلا بما قيل من رجوع كل منهما إلى نفي عدد الآخر قطعاً، ولأجل ذلك ردّ صاحب «مصباح الفقيه» على صاحب «الجواهر»: (بأنّ انصراف أخبار المقام عمّا ذكره في المورد انصرافٌ بدويّ، منشؤه ندرة الوجود، وإلا فمقتضى المناسبة بين الموضوع والحكم هو نفي السهو عن الإمام فيما حفظ عليه من خلفه مطلقاً، وكذا رجوع المأموم إلى الإمام فيما لم يسه مطلقاً...) إلى آخر كلامه، ولقد أجادَ فيما أفاد.

وكيف كان، إن قبلنا كلام المشهور، فلا محالة من قبول هذا الطريق في تطبيق أخبار الشكوك في ما بين الإمام والمأموم، وإلا ينتقل الحكم إلى الفرادى في صورة تحقق الاختلاف بما عرفت، ويجري على شك كل منهما ما هو وظيفته من البناء عليه والاحتياط أو السجود فيما يلزم ذلك عليه ما هو مذكور في باب الشكوك.

أقول: بعد التأمل فيما ذكرنا، يظهر عدم ورود ما أورده صاحب «الجواهر» هنا بصورة الإشكال ثانياً، بقوله: (بل قد يرد عليهم أنّ المتّجه على ما ذكره عدم لزوم حكم الشك مع عدم الرابطة، إذ لا مانع في المثال المفروض^(١) من بناء الإمام على الثالثة من غير احتياطٍ، لمكان قطع المأموم أنّها ليست ثابتة، وبناء المأموم

(١) مراده من المثال ما لو كان شك الإمام في الثاني والثالث، وشك المأموم في الرابع والخامس.

على الرابعة لمكان قطع الإمام أنها ليست خامسة، فلا يجب عليه سجود سهو في حال الجلوس، فتأمل.

واحتمال: أن المراد في ذكر الرابطة بقاء الائتمام الذي لا يجري هنا، بل قد يُمنع من أصله، لتعيين الأفراد في المقام، فلا يثمر ضبط أحدهما للآخر.

يدفعه: ظهور كلماتهم في عدم الاعتداد بحفظهما أصلاً في الفرض، وأنّ الانفراد متأخراً، فلا يقدح في الضبط المتقدم، فتأمل. انتهى محل الحاجة^(١).

وجه الظهور: أنه لا بدّ في رجوع أحدهما الى الآخر والأخذ بما عنده من القطع واليقين، وجود ما به الاشتراك الذي يكون سبباً لارتباط صلاتي الإمام والمأموم من جهة كونه حافظاً للآخر من حيث الجماعة، فإذا فرض الافتراق بينهما من حيث عدد الركعات كالاثنين والثلاث من طرف، والأربع والخمس من طرف آخر، فلا يبقى وجه لكون أحدهما حافظاً لعدد ركعات الآخر مع الجماعة، إذ مجرّد إمكان البناء على عدد في الشك مع عدم وجود وحدة بين الإمام والمأموم، غير كافٍ في إثبات الحكم فيما هو المقصود من الرواية في الجماعة، بقوله: «لا سهو بين الإمام والمأموم إذا حفظ من خلفه». ولعلّ أمره بالتأمل متكرراً، كان لأجل دفع هذا التوهم، ووجود الإشكال في صحته.

و أيضاً: ثبت ممّا سبق بأنّ جواز رجوع الإمام إلى المأموم أو بالعكس مشروط بوجود الرابطة بين الإمام والمأموم، سواء كانت الرابطة:

واحدة، كالثالثة إذا كانت مشتركة بين الإمام والمأموم، فيما لو كان الشك بين الاثنين والثلاث في طرف، والثلاث والأربع في طرف آخر.

أو متعدّدة، كالاثنين والثلاث والأربع مع الثلاث والأربع والخمس، حيث

(١) الجواهر، ج ١٢ / ٤٠٩.

تكون الرابطة عبارة عن الثالثة والرابعة، هذا إذا كان الشك الواقع بين الإمام والمأموم كان مع وحدة المأموم مع الإمام، وعرض لهما هذا الشك، فالملاك في جواز الرجوع وجود الرابطة بينهما وعدمه.

ومثل هذه الصورة في جواز الرجوع مع وجود الرابطة ما لو تعدد المأموم، لكنهم اتفقوا في متعلق شكهم مع الإمام، فعلى هؤلاء مراعاة الرابطة المشتركة بينهما، والبناء عليها من غير احتياط كما هو الحال كذلك في الصورة السابقة.

وإنما البحث والكلام يقع فيما لو تعدد المأموم، واختلفا بينهما:

قارة: لم يكن بين المأمومين والإمام رابطة أصلاً، فقد مرّ بطلان الائتتمام وتصير صلاة المأمومين فرادى، ويعملون بأنفسهم عمل صلاة الفرادى مع الشك.

وأخرى: كان بينهم رابطة، ولكن مع ذلك وقع بينهم الاختلاف في عدد الركعات، كما لو شك بعضهم بين الاثنين والثلاث، والبعض الآخر بين الثلاث والأربع، وكان شك الإمام موافقاً مع الاثنين والثلاث، ومخالفاً مع الثلاث والأربع: فقد يقال حينئذٍ: إنه يجب على الإمام والمأمومين الموافقين معه العمل بالاحتياط، أي إتيان صلاة الجماعة مع الاحتياط بعد الصلاة دون المأمومين المخالفين للإمام، بل عليهم إتيان بقية الجماعة مع الإمام من دون صلاة الاحتياط، ويظهر حكم كل من الإمام والمأمومين المخالف من جهة إتيان الاحتياط وعدمه بعد الفراغ من الصلاة، كما أن الموافقين مع الإمام يكون حكمهم حكم الإمام بلزوم إتيان الاحتياط بعد الفراغ دون المخالف، لمكان يقين الإمام أنها ليست رابعة، ويبقى الائتتمام للجميع.

أقول: والعلّة في عدم جواز رجوع الإمام إلى يقين بعض المأمومين بأنها ليست ثانية، هو فقدان الشرط في هذا الفرض، وهو عدم الاختلاف بين المأمومين، إذ هنا

قد وقع الاختلاف فقد اتفق شك بعض المأمومين مع شك الإمام، والحال أن الشرط في جواز رجوع الإمام إلى يقين بعض المأمومين، هو وجود الاتفاق بينهم، فمن ذلك يظهر بأن جواز رجوع الإمام إلى يقين المأمومين له شرطان:

أحدهما: وجود الرابطة بين الإمام والمأموم.

وثانيهما: مع تعدد المأمومين، لا بد من وجود الاتفاق بينهم.

والقيد الثاني يستفاد من مرسل يونس حيث جاء فيه جملة (باتفاقٍ منهم) المشير إلى كون اللازم مع التعدد وجود الاتفاق بين المأمومين، والخبر رغم إرساله لكنه منجبر بعمل الأصحاب كما قيل، بل هو ظاهر المصنف هنا وفي «النافع» وعن غيره كما عن «الجواهر»، وكونه في بعض النسخ (بايقان) بدل (اتفاق) لا يقدح في الدلالة، بعد ظهور لفظ (من) مع السؤال فيه مع كون المشهور الأولى.

وأيضاً: على ما ذكرنا يظهر ما في «الروضة» حيث قال: (ولو تعدد المأمومون واختلفوا، فالحكم كالأول في رجوع الجميع إلى الرابطة، والانفراد بدونها، ولو اشترك بين الإمام وبعض المأمومين، رجع الإمام إلى الذاهر منهم، وإن اتحد باقي المأمومين إلى الإمام).

أولاً: ما ذكره من رجوع الإمام إلى الذاهر منهم جيد لو لم نقل بشرطية وجود الاتفاق بين المأمومين، بأن يكون الحفظ في الرجوع لجميع المأمومين، رغم ما قاله صاحب «الجواهر» بأن عدم شرطية لا يخلو من قوة، لعدم معارضة الشاك للحافظ، ومنافاته التخفيف المقصود بمشروعية هذا الحكم، ضرورة عسر علم الإمام باتفاق الجميع، سيما مع كثرة المأمومين وغير ذلك.

وثانياً: لا دليل على وجوب رجوع باقي المأمومين إلى الإمام في هذه الصورة، لعدم حفظه، ورجوعه التعبدى لمكان حفظ بعض المأمومين ليس يقيناً ولا منزلاً منزله.

أقول: لا يخفى أنّ الوجه في المناقشة مع كلام صاحب «الروضة» هو دلالة الجملة الواردة في الخبر المرسل بقوله: (ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه)، باتّفاقٍ منهم على لزوم هذا القيد وهو عدم جواز الرجوع إلى من خلفه من المأمومين، إذا كان بينهم الاختلاف في عدد الركعات، إمّا لأجل عدم وجود الرابطة، وإمّا لعدم اتّفاقهم لعذرٍ رغم وجود الرابطة.

و عليه، فالخروج عن مفاد هذا الحديث والأخذ بغير ذلك، يحتاج إلى دليلٍ يدلّ عليه، وهو هنا مفقود.

و أيضاً قال في «الجواهر»: بأنّه يظهر من صاحب «المدارك» بل هو المنقول عن جدّه أيضاً، بل ربّما تبعه عليه بعض من تأخّر عنه؛ أنّه لا فرق في الحكم بين الأفعال والركعات، بل نسبه في «المدارك» إلى الأصحاب، ثمّ استشكل عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (وهو لا يخلو من تأمّل للشك في شمول الأدلّة له)، انتهى كلامه^(١).

أقول: لعلّ مقصود الأصحاب من إجراء ذلك في الأفعال من رجوع الإمام أو المأموم إلى الآخر في العمل، مع حفظ الآخر في مثل الركوع أو السجود أو غير ذلك؛ هو أنّ هذا الرجوع يعدّ من الأصول العقلائيّة من بنائهم في الأمور المرتبطة بعضها مع بعض كالجماعة، هذا على تجويز اعتماد الشاك على الحافظ، وأنّه أمرٌ حسن عند العقلاء، بل هو معمولٌ عندهم في الاجتماعات كالطواف، حيث يرجع الطائف الشاك إلى من هو في جنبه في حساب العدد، فلعلّه لذلك ذهب الأصحاب إلى تسرية هذا الحكم إلى كلّ الأفعال كالركعات، وهو ليس ببعيد.

هذا تمام الكلام في بيان صور كون الإمام مع المأموم متّحداً أو متعدّداً أو

(١) الجواهر، ج ١٢ / ٤١١.

شاكاً من جواز الرجوع وعدمه، المندرجة جميع صورها في الصورة الثانية في بيان الوجوه المتصورة في المقام.

الصورة الثالثة: في حكم ظن الإمام والمأموم؛ أي كان ظن كل واحد منهما على خلاف ظن الآخر، ظاهر الأصحاب في هذه الصورة عدم جواز رجوع أحدهما إلى الآخر، وإن كل واحد منهما ينفرد بحكمه، بل أضاف صاحب «الجواهر» إلى ذلك ترجيحاً: (بأن المتبادر من النصوص الدالة على رجوع أحدهما إلى صاحبه، أن يكون بينهما تفاوت من حيث مرتبة الظن، وكون ظن المرجوع عليه ذو مرتبة زائدة على الظن الآخر، فلو لم يكن كذلك، فلا رجوع لأحدهما إلى الآخر)، بل قد يؤيد ذلك ما جاء في المرسلة، بقوله: «إذا حفظ عليه من خلفه»، حيث يفهم من جملة (حفظ) كون الحافظ واجداً لمرتبة قوية حتى يجوز الرجوع إليه و إلا فلا رجوع، ويتبدل حكمه إلى الانفراد.

ولأجل ذلك نجد أن صاحب «الجواهر» قيّد فرض المسألة بعدم جواز الرجوع بما إذا لم ينقلب ظنه إلى الأقوى، فكأنه أراد القول إنه إذا كان ظن الآخر أقوى من ظن الراجع، جاز له الرجوع ويبقى على حالة الائتمام.

غاية الأمر أنه قد أضاف صاحب «الجواهر» بعده بأن الائتمام بينهما يبقى في محل الاتفاق بينهما، فإذا اختلف يبقى على الائتمام ما لم يبلغ محل الافتراق، حيث لا مانع من بقاء الائتمام قبل الوصول إلى محل لا يمكن فيه المتابعة لأجل وجود الافتراق بينهما، ثم أمر بالتأمل بقوله: (فتأمل).

أقول: ولعل وجه الشك في أنه هل يجوز إدامة الجماعة مع ظن المأموم ببطان الصلاة لأجل وقوع زيادة أو نقيصة مبطلّة، أم لا؟ إذ من المعلوم أن الاختلاف هنا كان من حيث الظن بزيادة الركعة ونقصانها، فكيف يمكن مع ذلك

الحكم ببقاء الائتتمام، وعليه فالأوجه هو الحكم بالانفراد حتى تقع صلاة كل من الإمام والمأموم صحيحة بحسب ظن نفسه.

الصورة الرابعة: من صور الشك بين الإمام والمأموم، إنه قد وردت عبارة مبهمة في رسالة يونس في صورة وقوع الاختلاف بين الإمام والمأموم وهي مرددة بين احتمالين، يتولد منهما هذا الفرع، فقد اختلفت النسخ، ففي نسخة «الكافي» و «التهذيب» وبعض نسخ «الفقيه» ورد:

(فإذا اختلف على الإمام من خلفه، فعليه وعليهم في الاحتياط الإعادة والأخذ بالجزم)، حيث وقع واو العاطفة بعد الإعادة وقبل الأخذ بالجزم، وقد استظهر منه صاحب «الحدائق» بأنه: (يفهم منه أمراً منافياً لما ذكره الأصحاب في كثير من الصور الآتية في المقام إن شاء الله، وكذا كثير من عمومات أحكام اليقين)^(١).

ولعل مراده أنه حكم في صورة الاختلاف بإعادة الصلاة تحصيلاً لليقين ببراءة الذمة للإمام والمأموم، فكأنه أراد بأنه ليس الخلاف من الذمة إلا بالإعادة في جميع صور المسألة، سواء كان الشك واقعاً فيما يوجب بطلان الصلاة، كالشك في الواحدة والاثنتين في الصبح لبعض المأمومين والإمام، والآخر في الاثنين والثلاث لجماعة أخرى من المأمومين، أو كان واقعاً فيما لا يوجب البطلان مثل سائر الشكوك الصحيحة، مع أنك قد عرفت بأن مجرى القاعدة الحكم بالصحة في سائر الشكوك الصحيحة من العمل بما في الرواية، من أنه لا سهو بين الإمام والمأموم مع حفظ الآخر، ومع الاختلاف يكون فراغ الذمة بإتيان صلاة الاحتياط للإمام والمأموم الموافق له كما عرفت لا إعادة الصلاة.

لكن المنقول في أكثر نسخ «الفقيه» قوله: (فعليه وعليهم في الاحتياط

(١) الحدائق، ج ٩ / ٢٧١.

والإعادة الأخذ بالجزم) بتقديم واو العاطفة على الإعادة، فيكون معنى الكلام حينئذٍ أنَّ على الإمام وعلى كلِّ من المأمومين في صورة اختلافهم أن يعمل كلُّ واحدٍ منهم على ما يقتضيه شكُّه أو يقينه من الاحتياط أو الإعادة، حتَّى يحصل له الجزم ببراءة الذمة.

ثم قال: (هذا هو الموافق للقواعد الشرعيَّة والضوابط المرعيَّة، وليس كلامه ^{الشافعي} مقصوداً على الحكم المنقول عنه، حتَّى يقال إنَّه لا يلزم الإعادة في الصورة المذكورة على أحدٍ منهم، بل هو حكمٌ عامٌ يشمل جميع صور الاختلاف بين الجميع، فيشمل ما إذا شكَّ الإمام أو بعض المأمومين بين الواحدة والاثنتين، فإنَّه تلزمه الإعادة، وكذا كلُّ صورة تجب فيها الإعادة)، انتهى كلام البحراني في «الحدائق»^(١).

يرد عليه أولاً: يجب حمل الواو على معنى أو في الواقع بين الاحتياط والإعادة لا العاطفة، إذ لا يتحقَّق هنا إلَّا واحد منهما إمَّا الاحتياط أو الإعادة.

وثانياً: قد عرفت في توضيح صور المسألة في الاختلاف بين الإمام والمأموم، عدم وجود صورة يحكم فيها بالبطان حتَّى في الشكِّ بين الواحدة والاثنتين والثلاث، بل غايته هو الإتيان بالاحتياط وعدمه، وعليه فلو كان مراده بيان جميع موارد الشكوك من البطان وغيره، حتَّى في صورة الانفراد، ولو لم يكن كذلك في الجماعة، فحكمه مخدوش ولا يمكن قبوله، لأنَّه قد بيِّن حكم العموم، والحال أنَّه لم يتعرَّض لحكم خصوص الجماعة مع الاختلاف، بلزوم الاحتياط في بعضٍ دون بعض، على حسب ما عرفت ممَّا سبق توضيح ذلك.

و عليه، فالأوَّلُ الأخذ بما ورد في «الكافي» لكونه أضبط عند الفقهاء من جهة كونه أدقَّ وأضبط في نقل الأخبار من غيره، فيكون المراد حينئذٍ هو الإعادة

(١) الحدائق، ج ٩ / ٢٧٢.

من باب الاحتياط في العمل لتحصيل الجزم بالفراغ وبراءة الذمة، غاية الأمر مقتضى الجمع بين هذا الخبر ومع أخبار المقام الدالة على صحة الصلاة والالتزام، وإتيان بعض صلاة الاحتياط دون بعض، هو الحكم باستحباب الإعادة للجميع، لو لم نقل بترجيح هذا الخبر على سائر الأخبار، لكون المرسل منجبراً بعمل الأصحاب، وإلا يحكم بلزوم الجمع بين الطائفتين لو لم يستلزم مخالفة الاجماع، لعدم وجود التنافي بين العمل بكلتا الطائفتين.

هذا تمام البحث في السهو بين الإمام والمأموم بمعنى الشك.

صور الشك بين الإمام والمأموم عند النسيان

والآن نصرّف عنان البحث إلى السهو بالمعنى المتعارف منه وهو النسيان، وهو أيضاً:

تارة يختص بالإمام، وأخرى بالمأموم، وثالثة بالمشترك بينهما.

فأما الأول: - أي ما كان السهو مخصوصاً بالإمام - فالظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب بترتب جميع أحكام السهو الذي يترتب على المنفرد على الإمام، لعموم الأدلة الدالة على ذلك بين الإمام والمأموم، فبالنتيجة إذا سهى الإمام بزيادة ركن أو نقيصته بطلت صلاته، أو سهى عن شيء كان في المحل وجب عليه التدارك، وإن تجاوز وكان ممّا يقبل التدارك والقضاء قضاءه وتدارك، وإن كان ممّا يوجب سجود السهو وجب عليه ذلك، إلى غير ذلك من الأحكام التي تترتب على الصلاة لو كان منفرداً، إذ لا فرق في مثل هذه الأحكام بين كونه منفرداً سواء كان إماماً أو مأموماً كما لا يخفى.

وما ورد في بعض العبارات من الإطلاق بأن (لا سهو على الإمام) كإطلاق

بعض الأخبار كما في خبر حفص ابن البختري عنه عليه السلام: «ليس على الإمام سهو، ولا على من خلف الإمام سهو»، الحديث ^(١) فإنّ المراد من السهو هنا هو الشكّ لا السهو بمعنى النسيان.

نعم، ذكر الشيخ في «المبسوط» وصاحبي «الوسيلة» و «السرائر» أنّه يجب على المأموم متابعة الإمام في سجود السهو وإن لم يفعل موجهه، بل في «المبسوط» أيضاً: (إن سبقه الإمام للسجود بنقص صلاته جاء به المأموم بعد ذلك)، بل فيه: (إن ترك الإمام عمداً أو سهواً وجب على المأموم الإتيان بهما).
نعم، قال عليه السلام: (إن دخل المأموم في صلاة الإمام وقد كان سبقه بالركعة أو الركعتين؛ فإن كان سهو الإمام فيما قد مضى من صلاته التي لم يأت بها المأموم، فلا سجود للسهو على المأموم، وإن كان سهوه فيما أتت به، وجب على المأموم السجود)، هذا على ما في «الجواهر».

ثمّ قال: (ولكن الأشهر بين المتأخّرين كما في «الرياض» والمشهور بين الأصحاب كما في «الذخيرة» اختصاص سجود السهو بالإمام دون المأموم، وهو الأقوى في النظر). انتهى ما في «الجواهر» ^(٢).

أقول: وهو الحقّ إذ لا وجه لإيجاب سجود السهو لمن لم يصدر عنه موجهه، مضافاً إلى أنّ الأصل مع عروض الشكّ هو عدمه، مع عدم وجود معارض له سوى ما قيل من عموم ما دلّ على وجوب متابعة المأموم الإمام؛ الممنوع جريانه هنا، لخروجه عن الصلاة، فلا يجب عليه المتابعة، أو مثل ما لو ترك الإمام عمداً، حيث لا وجه حينئذٍ للقول بالمتابعة.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٧.

(٢) الجواهر، ج ١٢ / ٤١٢.

نعم، بقي هنا وجود بعض الروايات الدالة على لزوم سجود السهو للمأموم ولو لم يأت بموجبه:

منها: موثق عمار الساباطي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدخل مع الإمام وقد سبقه الإمام بركعة أو أكثر فسهى الإمام، كيف يصنع الرجل؟ قال: إذا سلّم الإمام فسجد سجدة السهو، فلا يسجد الرجل الذي دخل معه، وإذا قام وبني على صلاته وأتمّها وسلّم وسجد الرجل سجدة السهو»^(١).
حيث حكم عليه السلام بسجدة السهو للمأموم بصورة الإطلاق، مع عدم تحقق موجبه.

ولكن قد يندفع أولاً: أنّه مخالف لفتوى المشهور بين أصحابنا، بل موافقته للمشهور بين العامة، مع كون الرّشد في خلافهم، بل عن «المنتهى» أنّه مذهب فقهاء الجمهور كافة.

وثانياً: لا يبعد كون مورد الرواية في موضع اشتراك المأموم مع الإمام في السهو، كما هو الغالب كذلك من تبعيّة المأموم للإمام في العمل، وأمّا تخصيص الإمام بالذكر فكان للجري مجرى الغالب في مقام التعبير، فلا ينسب إلى الذهن إرادة وجوب سجدة السهو على المأموم بلا حصول سببه منه تعبدًا، متّخذًا من إطلاق النصّ، ولذلك يُشكل إثبات المدعى مع هذه الرواية.

و بالجملة: ثبت بأنّ الأقوى عدم وجوب سجود السهو للمأموم، مع عدم تحقق موجبه، كما لو فرض بأنّ الإمام تكلم سهواً حال صلاته دون المأموم، فعليه سجدة السهو دون من خلفه، وقد مرّ وجود الخلاف في المسألة كالشيخ في «المبسوط» وفي «السرائر» و «الوسيلة» ونحوهم.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٧.

أقول: يقع البحث عمّا لو فرض قبول وجوب متابعة المأموم عن الإمام، فهل يجب على المأموم وجوب سجدي السهو بمجرد أنّه يرى بأنّ الإمام قد سجد سجدي السهو بعد الصلاة، إذا لم يعلم بوقوع السبب الموجب له أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

القول الاول: الوجوب كما عن الشهيد الأوّل في «الذكرى»، واستدلّ على ذلك بدليلين:

الأوّل: بالعمل على أنّ الظاهر منه أنّه يؤدّي ما وجب عليه.

وثانياً: بعدم مشروعيّة التطوّع بسجدي السهو.

قلنا: لعلّ مراد الشهيد من الظاهر أنّ وقوع العمل بعد الصلاة متّصلاً بها له ظهورٌ في كونه مربوطاً بنفس هذه الصلاة، فيدخل في دليل وجوب المتابعة إن قلنا ببقاء وجوبها حتّى بعد إتمام الصلاة، وإلاّ لو كان وجوب المتابعة مخصوصاً بحال الصلاة، فلا يشمل المورد، لأنّ العمل واقع بعد الفراغ عن الصلاة. اللهمّ إلاّ أن يقال: بأنّ في هذا المورد لا بدّ من القول بعمومه حتّى لما بعد الصلاة، وإلاّ لولا ذلك لكان مساوفاً بعدم إتيان بسجدي السهو أصلاً، حيث لا يمكن إيقاعه إلاّ بعد الصلاة كما لا يخفى.

أقول: لا بدّ من التنبيه الى أنّه لو قلنا بوجود الإطلاق والعموم في لسان الدليل الوارد في وجوب المتابعة، وجب اتّباعه، وإلاّ لو شككنا في عموميّته، وأردنا الرجوع إلى الأصل، وهو هنا ليس إلاّ البراءة لأنّ المأموم يشكّ هل وجب عليه سجدي السهو بواسطة إتيان الإمام لهما؛ أم لا؟ فالأصل العدم لو لم يمكنه الاطلاع عليه بالسؤال عنه.

ثمّ نقول: لعلّ الشهيد رحمه الله أراد من الحكم بوجوب الإتيان للمأموم من باب

تقديم الظاهر على الأصل عند المعارضة بينهما، نظير ما يحكم بتقديم أصالة الظهور على الأصل في نفي الطهارة في الأمكنة المعرضة عادة للنجاسة كأرضية الحمامات العامة حيث يحكم بعض الفقهاء بأن حكم الظاهر وهي النجاسة نتيجة غلبتها، هو المقدم على أصالة الطهارة الجارية في كل مشتبه. ولكن إثبات هذا المدعى جزئياً مشكلاً جداً، وإن كان لا يخلو عن جَوْدَةٍ ووجاهة، هذا كله جواب الوجه الأول من الدليل.

وأما الدليل الثاني: وهو عدم مشروعية التطوع بسجدي السهو.

فأورد عليه صاحب «الجواهر»: تبعاً لغيره بقوله بعد نقل كلامه: (وفيه نظرٌ يُعرف مما سبق، مع إمكان منع عدم مشروعية التطوع بهما، فإنه قد يُحمل بعض الأخبار المشتملة عليهما عليه لمكان المعارضة)، انتهى كلامه^(١).

قلنا: إن ما ذكره من الاعتراض نقله صاحب «الحدائق» عن بعض مشايخه المحققين، وأجابه ولا يخلو جوابه عن وجاهة وهو:

(أن الظاهر من كلام الشهيد^(٢) أنه أراد عدم مشروعية سجدي السهو بدون وجود أحد الأسباب المعدودة في الأخبار وكلام الأصحاب، نظير ما كان السجود مستحباً مطلقاً، فعليه لا يكون في الحمل على الاستحباب عند وجود المعارض لأجل احتمال وجود أحد الأسباب منافية لكلام الشهيد^(٣)).

والحاصل: أنه أراد نفي مشروعية تطوعهما ابتداءً، من دون وجود سبب حتى يحتمل المأموم أن الإمام أراد بإتيانهما ذلك، فحينئذ لا يجب عليه متابعتة، فينحصر وجه إتيانهما بوجود أحد أسبابه في هذه الصلاة فيجب متابعتة، ولكن إثبات هذا الظهور على نحو يقدم على الأصل ويحكم بتقدمه هنا لا يخلو عن

(١) الجواهر، ج ١٢ / ٤١٣.

تأمل، وإن كان الاحتياط طريق النجاة، إن قلنا بعموم دليل وجوب المتابعة حتى لما بعد الصلاة أيضاً، فليتنامل.

هذا كله تمام الكلام في (السهو) بمعنى (النسيان) لخصوص المأموم، وهو القسم الأول.

وأما القسم الثاني: وهو السهو بمعنى النسيان لخصوص الإمام؛ ففي «الحدائق» قال: (لا خلاف ولا إشكال في عدم وجوب شيءٍ لذلك على الإمام، إنما الخلاف بالنسبة إلى المأموم، في أنه هل يجب عليه الإتيان بسجدة السهو أم لا؟ والأشهر الأظهر أنه يجب عليه إتيان ذلك، وذهب الشيخ رحمته الله في «الخلاف» و «المبسوط» إلى أنه لا حكم لسهو المأموم هنا، ولا يجب عليه سجود السهو، بل ادعى عليه الإجماع، واختاره المرتضى رحمته الله، ونقله عن جميع الفقهاء إلا مكحول، انتهى كلامه^(١).

أقول: الظاهر من كلام صاحب «الحدائق» وغيره - كما أشار إليه «مصباح الفقيه» - إذا كان مع التدبر فيه، هو أن الخلاف المذكور منحصر في خصوص سجود السهو وقضاء الأجزاء المنسية، وأما ما عداهما من أحكام السهو، فالظاهر عدم الخلاف في جريان أحكام السهو عليه؛ مثلاً لو أخلّ بواجبٍ سهواً كذكر الركوع ونحوه، وذكر قبل أن يتجاوز محلّ التدارك وجب تداركه، وإن تجاوز عن محلّه وكان ركناً أو زاد ركعةً بل ركوعاً أو سجدةً في غير ما استثنى للتبعيّة، بطلت صلاته، للعمومات الدالة على ذلك، السليمة عمّا يصلح للمعارضة، وإن احتمل ذلك في بعضها.

فلا بأس حينئذٍ بذكر ما يتوهم منه المعارضة، بعد بيان ما يدلّ على لزوم الإتيان بما يوجب السهو على المأموم، وهو عدّة أخبار.

(١) الحدائق، ج ٩ / ٢٨١.

منها: صحيح عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم ناسياً في الصلاة، يقول: أقيموا صفوفكم؟ قال: يتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدين»^(١).

فإنّ المراد من (الرجل) إمّا خصوص المأموم كما عليه صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه»، أو الأعمّ الشامل للمأموم أيضاً ما يشمل الإمام.

ومنها: حديث منهل القصاب، قال: «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: أسهو في الصلاة وأنا خلف الإمام؟ قال فقال: إذا سلّم فاسجد سجدين ولا تهب»^(٢).

حيث يدلّ على لزوم سجدي السهو لخصوص المأموم بسبب صدور السهو عنه.

وجملة (لا تهب):

يحتمل كونها من باب المضاعف، أي لا تقم ولا تتحرّك عن مكانك حتّى تأتي بهما.

ويحتمل أن يكون من باب الأجوف، أي لا تخف ولا تستحي بإتيان السجدين من جهة الخوف من تشنيع الناس عليه بسبب سهوه في الصلاة.

ومنها: موثقة عن عمّار في حديث، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدخل مع الإمام وقد سبقه بركعة أو أكثر فسهي...؟ إلى أن قال: وإذا قام وبنى على صلاته وأتمّها سلّم وسجد الرجل سجدي السهو»، الحديث^(٣).

فإنّ صراحة هذه الأخبار تدلّ على أنّ سجدي السهو واجبٌ على المأموم إذا صدر عنه سببه.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) و (٣) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٦ و ٧.

بل ربّما يمكن استفادة ذلك من الأخبار الدالة على أنّ الإمام غير ضامنٍ لمن خلفه، إلّا في القراءة:

ومنها: خبر زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام أو عن أحدهما عليه السلام عن الإمام يضمن صلاة القوم؟ قال: لا»^(١).

ومنها: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: أضمن الإمام الصلاة؟ قال: لا ليس بضامن»^(٢).

ومنها: أوضح منهما في الدلالة صحيحة معاوية بن وهب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أضمن الإمام صلاة الفريضة، فإنّ هؤلاء يزعمون بأنّه يضمن؟ فقال: لا يضمن، أيّ شيء يضمن، إلّا أن يصلي بهم جنباً أو على غير طهر»^(٣).

بأن يكون المقصود من ضمان الإمام الذي وقع السؤال عنه في خبري زرارة وأبي بصير، ونسبه السائل في الخبر الأخير إلى العامّة، هو كون الإمام حاملاً لأوهام من خلفه، الواقع في خبر محمد بن سهل، عن الرضا عليه السلام، قال: «الإمام يحمل أوهام من خلفه إلّا تكبيرة الافتتاح»^(٤).

فأراد نفيه بالنسبة إلى غير القراءة من سائر موارد السهو الذي يصدر عن المأموم بسبب تحقّق موجب، كما ورد التصريح بذلك في حديث حسين بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أنّه سأله رجلٌ عن القراءة خلف الإمام؟ فقال: لا، إنّ الإمام ضامن للقراءة وليس يضمن الإمام صلاة الذين هم من خلفه، إنّما يضمن القراءة»^(٥).

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٣٠ من أبواب الجماعة، الحديث ٤ و ٢.

(٣) الوسائل، ج ٥ الباب ٣٦ من أبواب الجماعة، الحديث ٦.

(٤) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٥) الوسائل، ج ٥ الباب ٣٠ من أبواب الجماعة، الحديث ١.

ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام مثله.
ومنها: رواية سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سأله رجل عن القراءة خلف الإمام؟ فقال: لا، إن الإمام ضامن للقراءة وليس يضمن الإمام صلاة الذين خلفه، إنما يضمن القراءة»^(١).

وهذه عدة روايات تدل على أن الإمام لا يضمن ما صدر عن مأموه من السهو وغيره، بل إن صدر منه موجب السهو يشمله الأدلة الدالة على لزوم سجدي السهو على من صدر عنه موجه، إماماً كان أو مأموماً، المعتضد بالشهرة والمؤيد بعمل الأصحاب.

أقول: في مقابل تلك الطائفة، هنا عدة روايات يستفاد منها خلاف ذلك:
منها: خبر محمد بن سهل، عن الرضا عليه السلام، قال: «الإمام يحمل أو هام من خلفه إلا تكبيرة الافتتاح»^(٢). حيث يشمل المورد بعمومه.
ومنها: موثق عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «وسألته عن رجل سهى خلف الإمام بعدما افتتح الصلاة، فلم يقل شيئاً ولم يكبر ولم يسبح ولم يتشهد حتى يسلم؟ فقال: جازت صلاته، وليس عليه إذا سهى خلف الإمام سجدة السهو، لأن الإمام ضامن لصلاة من خلفه»^(٣).

والحكم الوارد في هذا الخبر معتضد بالشهرة المحكية بين المتقدمين، بل عن «الخلاف» دعوى الإجماع عليه، بل في «الجواهر» قيل وتبعه عليه بعض من تأخر عنه كالمصنف والعلامة وأبي العباس والشهيد في «الذكرى» و«المقاصد»، ونقله في «المنتهى» عن المرتضى في «المصباح»، وفي «المفتاح» أنه

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٣٠ من أبواب الجماعة، الحديث ٣.

(٢) و (٣) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢ و ٥.

ظاهر الفقيه و «المقنع»، وكذا «الكافي» كصريح «جمل العلم والعمل»، بل عن «كشف الالتباس» إنه لم يقل بالأوّل إلّا العلامة وحده، وتبعه في موضع من «الموجز» وفي آخر وافق الأصحاب)، انتهى كلامه^(١).

أقول: ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» ذيل هذه الأقوال: (هذا القول لا يخلو عن قوّة، وإن كان الأوّل (وهو القول بالوجوب) أقوى لوجود المعارضة بما هو أصحّ سنداً ومعتزداً بالشهرة والعمومات الدالّة على لزوم سجدة السهو للمأموم، إذا تحقّق منه موجبه، مضافاً إلى ترجيح القول بالوجوب بكونه مخالفاً لأهل السنّة لما أطبق عليه الجمهور بعدم الوجوب إلّا مكحول، كما حكاها العلامة في «المنتهى»، ومن المعلوم أنّ الرّشد في خلافهم، مع إمكان تأييد القول بعدم الوجوب أنّه كان لأجل التقيّة، كما وردت الإشارة إلى ذلك في صحيحة معاوية بن وهب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أضمن الإمام صلاة الفريضة، فإنّ هؤلاء يزعمون بأنّه يضمن؟ فقال: لا يضمن، أيّ شيء يضمن، إلّا أن يصليّ بهم جنباً أو على غير طهر»^(٢). فلا يبعد حينئذٍ صدور هذه الرواية ونحوها على التقيّة. هذا كلّه مع كون القول بالوجوب أوفق بالاحتياط.

نعم، يبقى هنا مضمون خبر محمّد بن سهل، عن الرّضا عليه السلام الدالّ على أنّ الإمام يحمل أوهام من خلفه^(٣).

والجواب عنه: - مضافاً إلى ما سبق من الوجوه المذكورة في الردّ لهذا القول - أنّ المراد من قوله: (الإمام يحمل أوهام من خلفه)، غير واضح بل فيه إجمال كما أشار إليه صاحب «الحدائق»، وذكر له وجوهاً:

(١) الجواهر، ج ١٢ / ٤١٣.

(٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٣٦ من أبواب الجماعة، الحديث ٦.

(٣) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

أحدها: كون المراد بالوهم هو الشك، أو ما يشمله والظن، يعني أن المأموم الشك يرجع إلى يقين الإمام اتفاقاً، وإلى ظنه على الأشهر كما تقدّم، والظان إلى يقينه على الأشهر كما تقدّم أيضاً، فيصدق أنه يحمل أوهام من خلفه.

وثانيها: أن يكون المراد بالوهم الأعم من الشك والسهو، ويكون المقصود بيان فضيلة الجماعة وفوائدها، وأنه لا يقع من المأموم سهو وشك غالباً في الركعات والأفعال لتذكير الإمام له، ولا يخلو عن بُعد.

وثالثها: أن يكون المراد بالوهم ما يشمل الشك والظن والسهو، أو يختص بالسهو كما فهمه جماعة، فيدلّ على عدم ترتّب حكم السهو على سهو المأموم كما هو مطلوب المستدلّ. ومنه يظهر عدم بطلان صلاة المأموم بزيادة الركن سهواً في ما إذا ركع أو سجد قبل الإمام، أو رفع رأسه منهما قبله، فإنه يرجع في تلك الصور إليه، ولا يضره زيادة الركن.

ورابعها: أن يكون المراد ما يسهو عنه من الأذكار غير تكبيرة الإحرام، إذ ليس فيها ركن غيرها، ولعلّ المراد أنه يُثاب عليها مع تركه لها سهواً وإتيان الإمام بها، بخلاف المنفرد، فإنّ غايته أنه لا يعاقب على تركها، دون أن يُثاب عليها. وحينئذٍ مع تعدّد ما ذكرنا من الاحتمال، فكيف يصلح للاستدلال؟! انتهى كلام البحراني في «الحدائق»^(١).

أقول: رغم ما قلنا، يبقى هنا موثقة عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل ينسى وهو خلف الإمام أن يسبح في السجود أو في الركوع، أو ينسى أن يقول بين السجدين شيئاً؟ فقال: ليس عليه شيء»^(٢).

(١) الحدائق، ج ٩ / ٢٨٣.

(٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٤.

حيث حكم بعدم الإتيان بما أوجب عليه السهو من السجدين.
ولكن يمكن أن يجاب عنه أولاً: بأن الاستدلال بمثل ذلك موقوفٌ على إثبات كون كل زيادة وتقيصة توجب سجدي السهو، والحال أن المشهور على خلافه.
وثانياً: إنه معارض مع رواية أخرى منقولة عن عمّار أيضاً، حيث قال:
 «سألته عن الرجل يدخل مع الإمام، وقد سبقه الإمام بركعة أو أكثر، فسهى الإمام، كيف يصنع الرجل؟ قال: إذا سلّم الإمام فسجد سجدي السهو، فلا يسجد الرجل الذي دخل معه، وإذا قام وبنى على صلاته وأتمّها وسلّم وسجد الرجل سجدي السهو، الحديث»^(١).

حيث حكم الإمام على المأموم سجدي السهو أيضاً نتيجة عروض السهو على الإمام، حيث يحتمل كونه لأجل مشاركة المأموم مع الإمام في السهو لأجل المتابعة، فضلاً عما كان السهو لخصوص المأموم دون الإمام.
 بل يمكن دعوى الأولوية في الإتيان بسجدي السهو إذا عرض للمأموم سهو، لو قلنا في مورد الرواية بلزوم إتيان المأموم بسجدي السهو، حتّى إذا لم يشارك الإمام في تحقّق موجب سجدي السهو.

و بالجملة: فمع وجود هذه الأخبار المتعارضة، ووجود الإجمال فيما تمسك به في عدم لزوم سجدي السهو للمأموم، واحتمال التقيّة في الأخبار النافية لسجدي السهو؛ لأجل موافقتها مع جميع العامّة إلّا مكحول قوياً، فلا يمكن الجزم في الحكم بالعدم، وإن كان الحكم بالوجوب قطعاً أيضاً لا يخلو عن تأمل، لكثرة الفقهاء القائلين بالعدم، خصوصاً عند المتقدّمين، فلا أقلّ من القول بالاحتياط الوجوبي في الإتيان، والله العالم.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٧.

أقول: فالنتيجة يترتب عليه حكم آخر للمأموم، وهو أنّه إذا سلّم سهواً قبل الإمام، وقلنا أنّه لا يخرج عن الصلاة، فلا بدّ للمأموم إعادة التسليم تبعاً للإمام، وإتيان سجدي السهو بعد الفراغ وجوباً ولو احتياطاً عندنا، كما أفتى بالوجوب جزماً العلامة في «التذكرة»، خلافاً للشهيد في «الذكرى» من أنّه: (يعيد التسليم، ولا سجود سهو على المأموم) بواسطة عروض هذا السهو عليه.

هذا كله مع ملاحظة أنّ النسبة بين الطائفتين من النفي والإثبات هو العموم والخصوص المطلق، حيث إنّ دليل أنّ (الإمام يحمل أو هام من خلفه) عامّ. ومطلق من جهة كونه في سجدي السهو أو غيره من القراءة، ودليل النافي بأنّ (الإمام لا يضمن، ويجب عليه الإتيان في ما يوجب سجدي السهو) خاصّ يختصّ عموم الموارد التي يحمل الإمام عن المأموم، فيلزم على المأموم سجدي السهو فيما يتحقّق موجب، ولو بضميمة عدم القول بالفصل بين الكلام سهواً وبين غيره، وهو المطلوب.

هذا كله في بيان حكم سجدي السهو إذا صدر عن المأموم موجباً دون الإمام، وعرفت أنّ المسألة ذات قولين، وتبيّن ما هو المختار.

تكليف المأموم بالنسبة الى الأجزاء المنسيّة

وأما الكلام في الأجزاء المنسيّة، كما لو نسي المأموم سجدة واحدة من الصلاة، فهل يجب عليه قضاؤها كما يجب على الإمام في صورة النسيان إتيانها قضاءً أم لا؟ وفي المسألة قولان:

قولٌ بالوجوب، وهو المشهور شهرة عظيمة، بل كادت أن تكون إجماعاً، حيث لم يظهر عن أحدٍ خلافاً في ذلك إلا عن المحقّق في «المعتبر»، حيث قال

على ما نقله صاحب «الحدائق» رحمه الله بعد ذكر كلام الشيخ في «الخلاف» وغيره من الاستدلال عليه (أي على عدم الوجوب) بالرواية العامة، ورواية حفص بن البختري، والرواية المتقدمة عن الرضا عليه السلام في سابق هذا المقام، قال ما لفظه: (والذي أراه أن ما يسهو عنه المأموم إن كان محلّه باقياً أتى به، وإن تجاوز محلّه وكان مبطلاً استأنف، وإن كان ممّا لا يبطل فلا قضاء عليه، ولا سجود سهو عملاً بالأحاديث المذكورة)، انتهى^(١).

فإن ظاهر كلامه كما هو معلوم عدم وجوب القضاء عليه فيما يقضى من الأجزاء المنسيّة لو كان منفرداً، كما لا يجب عليه سجود السهو مع صدور موجب عنه، وتركيزه رحمه الله إلى ما أشار إليه بأن الإمام يحمل أوهام من خلفه، وقد عرفت أنه محلّ لاختلاف الوجوه المحتملة، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال خصوصاً في الأجزاء المنسيّة التي ورد في موردها أدلّة كثيرة دالّة على وجوب، قضائها بعد الصلاة، المؤيّد بالشهرة العظيمة، التي كادت أن تكون إجماعاً، فالمسألة واضحة لا تحتاج إلى مزيد بيان.

هذا تمام الكلام في القسم الثاني، وهو سهو خصوص المأموم.

حكم السهو المشترك في الأجزاء المنسيّة

وأما القسم الثالث: وهو ما لو اشترك الإمام والمأموم في السهو، فالظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في وجوب العمل على كلّ منهما بما يقتضيه حكم ذلك السهو، سواء كان قد اتّفقا في موضع السهو أو اختلفا، فلا بأس بذكر الأمثلة لإيضاح الحكم في مورده:

(١) الحدائق، ج ٩ / ٢٨١.

فأما المثال الأول: وهو كما لو تركا سجدة واحدة سهواً، فذكرها بعد الركوع، فإنهما يمضيان في الصلاة ويقضيان السجود بعد الصلاة اتفاقاً، ويسجدان للسهو على المشهور من وجوب سجود السهو في هذا الموضع.

وأما لو ذكرها قبل الركوع، فإنهما يجلسان ويأتیان بها، ثم يستأنفان الركعة. **وأما الثاني:** وهو ما لو اختلفا في موضع الذكر، مثل ما لو ذكر الإمام السجدة المنسية بعد الركوع، ولكن ذكر المأموم قبله، فإنه يأتي المأموم بها ثم يلحق بالإمام، وأما الإمام فيقضيها بعد الصلاة، وعليه سجدتي السهو على المشهور. وقد يكون عكس ذلك، بأن يكون الإمام قد ذكر قبل الركوع والمأموم بعده؛ فالإمام يأتيه ويدركه بأن يجلس ويأتيها، ولكن المأموم يقضيها بعد الصلاة، ويأتي بعدها بسجدتي السهو على المشهور.

وثالثة: ما لو اختلفا أيضاً، ولكن بطلت صلاة واحدة منهما دون الآخر؛ مثل ما لو نسي السجدة معاً فتارة يكون الإمام قد نسي ولم يذكر إلا قبل الركوع، فإنه لا بد أن يجلس ويتدارك وتصحّ صلاته، غايته عليه سجدتي السهو للقيام الزائد، إن قلنا بها لكل زيادة ونقيصة، أو في خصوص المورد، وأخرى يكون المأموم قد ذكر بعد الركوع فتكون صلاته باطلة، لأجل وقوع النقيصة في الركن، وهو السجدة، وثالثة يكون عكس ذلك بأن ذكر الإمام بعد الركوع دون المأموم، فإن صلاة الإمام تكون باطلة دون المأموم؛ لما سبق بيان وجهه فتصير صلاة المأموم منفردة ويتم صلاته.

أقول: بعدما وقفنا على صورة اشتراك الإمام والمأموم في السهو، وثبت أنه يلزم على كلّ واحدٍ منهما العمل بما هو وظيفته في ذلك السهو، وحينئذٍ لو تركه أحدهما فهل يسقط عن الآخر أم لا؟

قوله ﷺ: ولا حكم للسهو مع كثرته (١).

الظاهر عدمه، لعدم ارتباط أحدهما بالآخر، بل هما أمران تكليفيان مستقلان متعلق بهما، ولذلك يلاحظ الاختلاف في كيفية عملهما، بل بطلان أحدهما دون الآخر، وهو واضح.

لكن قيل إن المأموم مخير بين إتيان ما هو وظيفته من السهو مع الإمام ائتماماً أو منفرداً، لكن قال صاحب «الجواهر» وغيره: (إن الثاني أولى).

قلنا: الأمر كذلك:

أولاً: لعدم ثبوت مشروعية الائتمام فيه، لأن إثباته يحتاج إلى إقامة دليل من الشرع على مشروعيته، وهو هنا مفقود.

وثانياً: إن إتيانه يقع خارج الصلاة فلا وجه لائتمامه؛ لأن دليل وجوب المتابعة لا يشمل قطعاً، وإن قبله صاحب «الجواهر» بناءً على قول من أوجبه على المأموم تبعاً لمجرد عروض السبب للإمام، ضرورة أولوية العروض لهما منه، لكنه ضعيف جداً، ولا يخفى ما فيه، لما ثبت أن مشروعية الجماعة في حقه محتاج إلى دليل وهو هنا مفقود.

(١) ومن جملة ما يجب على المكلف عدم الاعتناء به هو كثير الشك أو السهو على ما سيأتي توضيحه، والذي وقع البحث فيه فعلاً هو كثرة السهو بمعنى الشك، كما هو المذكور في عنوان المسألة، ولا حكم له كما قد صرح بذلك جماعة من الأصحاب، بل قال صاحب «الجواهر» لا أجد فيه خلافاً، كما اعترف به في «الحدائق» و «الرياض».

والدليل عليه: مضافاً إلى الإجماع، وجود أخبار مستفيضة كثيرة، بعضها صحاح:

منها: خبر زرارة وأبي بصير في الصحيح أو الحسن جميعاً، قالوا: «قلنا له: الرجل يشك كثيراً في صلاته، حتى لا يدري كم صَلَّى، ولا ما بقي عليه؟ قال ﷺ: يُعِيد، قلنا: يكثر عليه ذلك، كلما عاد شك؟ قال ﷺ: يمضي في شكّه. ثم قال ﷺ: لا تُعَوِّدُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بِنَقْضِ الصَّلَاةِ فَتَطْمَعُوهُ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ خَبِيثٌ مُعْتَادٌ لَمَّا عُوِّدَ بِهِ، فَلْيَمِضْ أَحَدُكُمْ فِي الْوَهْمِ، وَلَا يَكْثُرَنَّ نَقْضُ الصَّلَاةِ، فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ مَرَّاتٍ لَمْ يَعُدْ إِلَيْهِ الشَّكُّ. قال زرارة: ثم قال: إِنَّمَا يَرِيدُ الْخَبِيثُ أَنْ يُطَاعَ، فَإِذَا عُصِيَ لَمْ يَعُدْ إِلَى أَحَدِكُمْ»^(١).

ومنها: صحيح محمد بن مسلم، عن أبي جعفر ﷺ، قال: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك (وفي الفقيه فدَعَهُ مَكَانَ فَاْمَضْ عَلَى صَلَاتِكَ) فَإِنَّهُ يَوْشُكَ أَنْ يَدْعَكَ، إِنَّمَا هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ»^(٢).

ومنها: خبر ابن سنان، عن غير واحدٍ، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك»^(٣).

ومنها: رواية موثقة عمّار، عن أبي عبد الله ﷺ: «في الرجل يكثر عليه الوهم في الصَّلَاةِ، فيشك في الرُّكُوعِ، فلا يدري أركع أم لا، ويشك في السَّجُودِ فلا يدري أسجد أم لا؟ فقال ﷺ: لا يسجد ولا يركع، يمضي في صلاته حتى يستيقن يقيناً، الحديث»^(٤).

(١) الكافي: ج ٣ / ٣٥٨ ح ٢، الوسائل، ج ٥ الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) و (٣) الوسائل، ج ٥ الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ و ٣.

(٤) تهذيب الأحكام: ج ٢ / ١٥٣ ح ٦٢، الوسائل، ج ٥ الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٥.

ومنها: مرسلة «الفقيه»، قال: قال الرضا عليه السلام: «إذاكثر عليك السهو في الصلاة فامض على صلاتك ولا تعد»^(١).

ومنها: خبر علي بن أبي حمزة، عن رجل صالح عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يشك فلا يدري واحدة صلى أو اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً، تلتبس عليه صلاته؟ قال: كلّ ذا؟ قال: قلت: نعم، قال: فليمض في صلاته ويتعوذ بالله من الشيطان، فإنّه يوشك أن يذهب عنه»^(٢).

أقول: حمل الشيخ الطوسي هذه الرواية أولاً على النافلة، ثم حملها ثانياً على كثير الشك، ولعلّ لذلك لم ينقله صاحب «الجواهر»، بخلاف صاحب «مصباح الفقيه» فإنّه نقلها ثم بعد نقل ذلك عن الشيخ، قال: (والثاني أولى، كما يؤيده ذيله)، و مراده قوله: (فإنّه يوشك أن يذهب عنه).

وكيف كان، هذه جملة من الأخبار التي استفيد منها بأن كثير السهو لا يعتنى بهوه، والذي لابد أن يشار إليه أنّ ظاهر الأخبار كظاهر الفتاوى أنّ المراد من (عدم الالتفات) المذكور في الأخبار هو البناء على وقوع المشكوك فيه، وعدم الالتفات للشك من أجل أنّه لا حكم للسهو فيه، كما يشهد لذلك صراحة ما جاء في موقّع عمّار، عن الصادق عليه السلام:

«في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلّة، فيشك في الرّكوع، فلا يدري أركع أم لا، ويشك في السّجود فلا يدري أسجد أم لا؟ فقال عليه السلام: لا يسجد ولا يركع، يمضي في صلاته حتّى يستيقن يقيناً»^(٣).

والظاهر أنّ المراد من قوله: (حتّى يستيقن يقيناً) الكناية عن رفع الوسوسة عنه، بحيث يطمئن بنظم صلاته ونسقتها لأجل عدم الالتفات كسائر الناس، بل ذلك مستفاد أيضاً من التعليل الوارد في رواية زرارة وأبي بصير، بقوله: (فإنّ

(١) - (٣) الوسائل، ج ٥ الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣ و ٤ و ٥.

الشیطان خبیث معتاد لما عوّد به، فلیمض أحدكم فی الوهم ولا یکثرنّ نقض الصلاة؛ فإنّ المراد من المضيّ فی الوهم، هو الحكم بأنّه امتثل المشکوک فیهِ، فلا یحتاج إلى فعله مرّة أخرى.

ثمّ الظاهر أنّ هذا الحكم فی حقّ کثیر الشک ثابت فی جمیع موارد الشکوک من غیر فرق بین کونه فی الأعداد أو الأفعال، ولا بین الشکّ المفسد وغیره، ولا بین کونه فی الثنائیّة وغیرها.

نعم، الذی لا بدّ أن نشیر الیه أنّ البناء علی الوقوع إنّما یجوز فیما إذا لم ینتهي إلى الفساد، وإلاّ یبني علی ما هو الصحیح، وهو البناء علی الأقلّ لو فرض وقوع الشکّ له کثیراً بین الأربع والخمس، فإنّه یبني علی الأقلّ وهو الصحیح، لا الأكثر الموجب للفساد، وهكذا فی زیادة الركوع فإنّه یبني علی الأقلّ لئلاّ یستلزم زیادة الركوع كما صرح بذلك بعض الفقهاء.

ولعلّ الوجه فی ذلك الأمور التالية:

أولاً: کونه مقتضى الأصل، ولعلّ المراد من الأصل هو أصالة الصحّة فی العمل، فیما یدور الأمر بین الصحّة والفساد.

وثانياً: لما یظهر من إطلاق الفتوى عدم الحكم له.

وثالثاً: لما یظهر من الأدلّة أنّ ذلك تخفيفاً علی المکلف، وکونه إرغاماً لأنف الشیطان، حیث قصد الاخلال بصلاة المصلّي ليقوم بالاعادة مراراً، فلا یطمئنّ بصلاته، فیتعیّن حينئذٍ البناء علی المصحّح هنا.

أقول: هنا أقوال آخر:

الأول: للمحقّق الأردبيلي من القول بالتخیر:

بین البناء علی الأكثر، إلاّ إذا استلزم البناء علیه الفساد فیبني علی الأقلّ حينئذٍ.

وبين البناء على مقتضى الشكّ بأيّ وجه كان، إن اقتضى الفساد ففساد، وإن اقتضى الاحتياط فيحْتَاط.

هذا على نقل صاحب «الجواهر» حيث لا يفهم من نقله إلاّ التخيير بين الفردين.

الثاني: قول المحقّق البحراني في «الحدائق» على ما ذكره المحقّق الهمداني في «المصباح» بأنّ الأردبيلي احتمل أنّ المراد من قوله في صدر الخبر: (يشكّ كثيراً) على كثرة أفراد الشكّ؛ أي يقع منه الشكّ كثيراً حتّى يبلغ إلى حدٍّ لا يعرف عدد ركعاته، ووجهه على ما اختاره في كثير الشكّ من التخيير بين المُضَيّ وعدم الالتفات، أو الإعادة بمقتضى كثرة الشكّ، فهو عنده مخيّر بين العمل بالشكّ وعدم الالتفات إليه، ولذا أمره أولاً بالإعادة من باب كونها أحد طرفي التخيير، ثمّ لما بالغ في الكثرة أمره بعدم الالتفات إليه.

ثمّ أورد البحراني عليه بقوله: (وفيه: أنّ هذا الترتيب لا يناسب التخيير، اللهمّ إلاّ أن يلتزم بأنّ الالتفات إليه قبل حصول المبالغة في الكثرة أولى، وإلاّ لم يتّجه إطلاق الأمر بالإعادة مع ما فيها من زيادة الكلفة، فلو لم يكن الأمر بها للوجوب، فلا أقلّ من كونه للاستحباب، وهو يناقض سائر الروايات الآمرة بالمُضَيّ، لدی حصول وصف الكثرة المشتملة على التعليل الذي يجعله نصّاً في رجحان عدم الاعتناء، حيث تدلّ على كونه إطاعة للشيطان، فلا يصحّ أن يتعلّق به الأمر الذي أدنى مراتبه الاستحباب، فالتوجيه المزبور ضعيف)، انتهى ما في «المصباح»^(١).

قلنا: محور هذا البحث بحسب ظاهر كلمات الأعلام في النقض والإبرام هو رواية زرارة وأبي بصير، المشتملة على حكّمين صدرّاً وذيّلاً، حيث إنّ صدر

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٣٠١.

الحديث يحكم في كثير الشكّ بالإعادة، وهو قوله: (يعيد)، وذيله يحكم بعدم الالتفات لكونه كثير الشكّ، بل يمضي في شكّه، ولأجل ذلك ذهب المقدّس الأردبيلي والمحقّق الثاني إلى التخيير، ولكن الدقّة والتأمّل في الرواية ربّما يؤدّيان إلى خلاف ذلك لإمكان القول فيه بأنّه مشتملٌ لحكمين لمصادقين من أفراد كثير الشكّ؛ منهما ما لو كان الشكّ في فردٍ واحدٍ من الصلاة ذو أطراف كثيرة، بحيث لا يمكن للمصلّي تعيين ما هو الركعة في الصلاة، كما يشهد لذلك سياق العبارة، بقوله في بيان كثرة شكّه في فردٍ واحدٍ من الصلاة التي صلّى، بأنّه: (لا يُدري كم صلّى ولا ما بقي عليه)، فيكون مضمون هذا الحديث مثل مضمون الحديث الذي رواه ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا شككت فلم تدّر أفي ثلاث أنت أم في اثنتين أم في واحدة أم في أربع، فأعد ولا تمضي على الشكّ»^(١). حيث لا يدري في صلاةٍ واحدةٍ أنّ آية ركعة من الركعات قد أتى بها، ففي هذه الحالة يحكم بالبطلان، لأنّ شكّه حينئذٍ يمكن أن ينتهي إلى الركعة الباطلة، وهي الواحدة لو اعتمد عليه، كما يحتمل الإضافة عن مقدار الواجب لو حكم بالزيادة، فلأجل ذلك حكموا بالبطلان، فلا علاقة لهذا الخبر بما نحن بصددّه من كثير الشكّ، حتّى يُحمل على التخيير بواسطة الجمع بين صدر الحديث وذيله كما ذهب إليه المحقّق الأردبيلي وغيره.

والحاصل ممّا ذكرنا: إنّ الجزء المرتبط ببحثنا في كثير الشكّ من عدم الالتفات هو ذيل الحديث فقط لا صدره، كثير الشكّ حينئذٍ هو عدم الالتفات، والبناء على الأكثر لو لم يستلزم البطلان، وإلاّ على الأقلّ حتّى يحكم بصحة صلاته، لأنّه المقصود في كثير الشكّ.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

و بالجملة: الرواية على ما ذكرناه مشتملة على صورتين من المسألة:
إحدهما: صورة عدم علم المصلي عدد ركعات صلاته التي قد أتى بها لأجل
 كثرة أطراف شك واحد، فالحكم فيه هو البطلان.
وثانيهما: ما لو كان كثرة شكّه بواسطة كثرة أفراد شكّه في صلوات متعدّدة أو
 موارد عديدة، وهذا هو المقصود بالذكر هنا، فلا بدّ فيه من العمل بحكم كثير الشكّ
 كما لا يخفى.

و النتيجة: ظهر على ما بيّناه عدم تماميّة ما ادّعاه الأردبيلي والمحقّق الثاني
 من التخيير بين الإعادة، أو العمل بما فعله كثير الشكّ، بل الوظيفة هنا هو العمل
 بحكم كثير الشكّ من عدم الالتفات بشكّه و البناء على وقوعه، إلّا أن يستلزم هذا
 البناء الفساد فيبني على الأقلّ.

كما لا يساعد ظاهر النصّ كون عدم الالتفات لكثير الشكّ رخصة كما عن
 الشهيد في «الذكرى»؛ لوضوح أنّ التعليل المذكور في الرواية، مع تأكيد الإمام
 بعدم الالتفات ترغيماً لأنف الشيطان، كلّه يؤيدّ كون الحكم إلزامياً لا رخصة فيه
 كما لا يخفى على المتأمّل في الروايات الواردة في المقام.

أقول: إذا ثبت الزاميّة الحكم هنا، فربّما يترتّب عليه حينئذٍ أنّه لو تلافى ما
 شكّ فيه وأتى به يوجب بطلان صلاته، لأجل كونه زيادة عمديّة المنهي عنها في
 الأخبار و الفتاوى، إلّا أن يكون الفعل المشكوك فيه ممّا يصحّ إتيانه بقصد القرية
 المطلقة كالقراءة لا بقصد الجزئية، بل هو أيضاً صحّته لا تخلو عن تأمّل؛ لأنّه إذا
 استفدنا من الأدلّة الواردة هنا كون الإتيان على هذا الوجه في حقّ المبتلى
 بالسواس عند الشرع منهياً عنه، فإتيانه بقصد القرية المطلقة أيضاً لا يخلو عن
 شوب الإشكال.

المراد من السهو في كثير الشك

يقع الكلام والبحث في المراد من السهو المأخوذ في موضوع حكم لا سهو لكثير السهو؛ هل هو مخصوص لكثير الشك دون خصوص النسيان ولا الأعم من الشك والنسيان، أو أن المراد منه هو الأعم؟ فيه قولان:

قولٌ بالأوّل وبه صرح غير واحدٍ من الأصحاب، بل نسبته بعضٌ إلى الأكثر. وقولٌ بالثاني، واختاره صاحب الحقائق ونسبه إلى ظاهر الشيخ وابن إدريس وغيرهم، بل قال: (والظاهر أنّه هو المشهور)، بل عن صاحب «الذخيرة» أيضاً أنّه جعل التعميم بالنسبة إلى كلمات الأصحاب أظهر وأدعى أنّه ظاهر النصوص. وعلى أيّة حال، لا إشكال ولا خلاف في أن معنى السهو حقيقةً هو النسيان، كما لا إشكال أيضاً في أن استعمال هذا اللفظ في الشك أو الأعم منه ومن النسيان يكون مجازاً، غاية الأمر أن استعمال هذا اللفظ في معنى الشك المجازي وقع كثيراً في الأخبار، بل في كلمات الأصحاب، على حدّ صار بمنزلة الحقيقة الثانوية، ولأجل ذلك يلاحظ وقوع الاختلاف بين الأعلام في أن: حكم كثير السهو وهو أن لا يعتنى بسهوه مختصّ بكثير الشك فقط، ولا يشمل كثير السهو بمعنى النسيان؟

أو يُراد منه الأعم حتّى يندرج فيه كثير السهو بمعنى النسيان أيضاً، بعد الفراغ من أنّه لا إشكال في كون كثير الشك داخلاً تحت ذلك الحكم ولا يعتنى بشكّه. أقول: العلة في ذلك كثرة الأخبار والقرائن الدالة على هذا المجاز الصارفة عن المعنى الحقيقي، وهو على حدّ بحيث يجعل المعنى الحقيقي مهجوراً ولا ينصرف إليه الإطلاق، إلّا مع القرينة الدالة على المعنى الحقيقي، نظير إطلاق عنوان (الصلاة) المنصرف إلى العمل العبادي المعهود والهيئة المخصوصة، دون

الدعاء الذي هو المعنى الحقيقي لها.

فبعدما عرفت هذه المقدمة تعرف وجه وقوع الاختلاف في كثير السهو في أنّه هل هو ككثير الشك لا يعتنى بسهوه، ولا يأتي بالمسهو بعد تذكره بالنسيان فيما يمكن فيه التدارك، أو لا يقضي فيما لا بدّ فيه من التدارك، أو لا تبطل صلاته فيما كان تركه مبطلاً لترك الركعة أو الركن، أو ليس الأمر كذلك بل حكمه كحكم سائر الناس من لزوم جبران المنسيّ فيما يقتضي ذلك؟

ذهب كثير من الفقهاء إلى الثاني، ومنهم المحدث المجلسي، وصاحب «المدارك» وصاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه»، بل جاء في كلمات الأخير بأنّه: (يظهر من غير واحد الاتفاق على جريان سائر أحكام السهو على كثير السهو، فيما عدا سجود السهو، وخلافهم إنّما هو في خصوص السجود، فالقائل بالتعميم أراد به بالنسبة إلى خصوصه، فمن المستبعد تنزيل إطلاق المشهور المعبرين بأنّه لا حكم لمن كثر سهوه على إرادة الأعظم، مع استلزامه ارتكاب التخصيص في الناسي بخصوص السجود، الذي سنشير إلى خروجه عن منصرف هذا الإطلاق)، انتهى محلّ الحاجة من كلامه^(١).

قلنا: يقتضي لتوضيح المراد من ذكر كلام المجلسي رحمته الله - على ما نقله صاحب «مصباح الفقيه» عن صاحب «الحدائق» رحمته الله - قال: (بل الأصوب أن يقال شمول لفظ السهو في تلك الأخبار للسهو المقابل للشك غير معلوم، وإن سلّم كونه بحسب أصل اللغة حقيقة فيه، إذ كثرة استعماله في المعنى الآخر بلغت حدّاً لا يمكن فهم أحدهما منه إلّا بالقرينة، وشمولها للشك معلوم بمعونة الأخبار الصريحة، فيشكل الاستدلال مع المعنى الآخر بمجرد الاحتمال، مع أنّ حمله عليه يوجب

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٣٠٤.

تخصيصات كثيرة تخرجه عن الظهور لو كان ظاهراً فيه، إذ لو ترك بعض الركعات أو الأفعال سهواً، يجب عليه الإتيان به في محلّه إجمالاً، ولو ترك ركناً سهواً وفات محلّه تبطل صلاته إجمالاً، ولو كان غير ركن يأتي به بعد الصلاة لو كان ممّا يتدارك، فلم يبق للتعميم فائدة إلا سقوط سجود السهو، وتحمل تلك التخصيصات الكثيرة أبعد من حمل السهو على خصوص الشك لو كان بعيداً، مع أنّ مدلول الروايات المضى في الصلاة، وهو لا ينافي وجوب سجود السهو، إذ هو خارج عن الصلاة. فظهر أنّ من عمّم النصوص لا تحصل له في التعميم فائدة، انتهى كلام المجلسي على ما هو المنقول في «مصباح الفقيه»^(١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، بل أضيف إلى كلام المجلسي تأييداً في بيان وجه الفرق بين كثير السهو بمعنى الشك، وبين كثير السهو بمعنى النسيان، هو أنّ إطاعة الشيطان التي أنيط بها هذا الحكم في بعض الروايات إنّما تحصل فيما لو عرضه السهو بعد صدور الفعل امتثالاً لأمره، ثم حصل له التشكيك فيه فأعاده اعتداداً بشكّه مع عدم كونه في الواقع مأموراً به، كما هو الغالب في أهل الوسوسة الذي يوجب ذلك، هذا بخلاف ما لو تركه نسياناً ثم ذكر، فإن أصل النسيان وإن كان من الشيطان، ولكن تذكره بعد ذلك لم يكن منه، وتداركه وقع إطاعةً لأمره إرغاماً لأنف الشيطان، وهذا المقدار يكفي في عدم حمل الأخبار على كثير السهو، بل تكون مخصّصاً لكثير الشك كما عليه المشهور.

نعم، الذي وقع فيه الخلاف من جهة السقوط، هو حكم كثير السهو في سجود السهو، فهل يحكم بالسقوط كما يحكم بذلك في حق كثير الشك أم لا؟ قد يقال بالعدم، لأجل أنّ قول الإمام عليه السلام: (فامض في صلاتك)، ونحوه

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٣٠٥.

المستفاد منه الأمر بالمُضيّ في الصلاة، لا دلالة فيه على سقوطهما، لأنّ الأمر بالمضيّ في الصلاة لا ينافي وجوبهما في خارج الصلاة؛ لإمكان الجمع بين وجوبهما خارج الصلاة مع وجوب المضيّ في الصلاة حال الصلاة.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ المراد من السقوط فيما يسقط كان لأجل عدم الالتفات الى أصل موجب الذي يجب على المكلف إتيانه، فإذا حكم بسقوط أصل موجب الشكّ، فلا يبقى حينئذٍ وجه لوجوب سجدة السهو لمن كان كثير الشكّ؛ لوضوح أنّه لو لا ذلك لجرى مثل ذلك في مثل ركعات الاحتياط، بأن يقال في حقّ كثير الشكّ بأنّه لا ينافي الحكم بالمضيّ في الصلاة مع وجوب الاحتياط بعد الصلاة، مع أنّ الظاهر من الأخبار أنّ هذه الكثرة من الشيطان، و يجب عدم العمل بموجبها حتّى لا يُطاع فلا يعود، وهو واضح.

فروع كثير الشك

هاهنا فروع ذكرها صاحب «الجواهر»:

الفرع الأوّل: لوكثر شكّه فعل بعينه كالركوع مثلاً، فهل يعدّ كثير الشكّ بذلك بحيث يجري عليه حكم كثير الشكّ بالنسبة إلى غير الركوع من الأفعال والأعداد، أو يكون حكم كثير الشكّ في حقّه في خصوص الركوع دون غيره؟ فيه وجهان بل قولان:

القول الأوّل: وهو مختار صاحب «المدارك» و «الرياض» وغيرهما، للإطلاق المؤيّد بالتعليل بأنّه من الشيطان، حيث يكون التعليل معمّماً بحيث يشمل غير المورد أيضاً.

والقول الآخر هو الاقتصار على المورد، لأنّه المتبادر من النصوص لظهورها في

عدم الالتفات إلى ما كثر فيه السهو والشك لا مطلقاً، كما أن التعليل للثاني أولى من الأول فتبقى الأدلة الأولية محكمة وباقية من الالتفات بالشك والعمل بالوظيفة.

بل لا يبعد دعوى الاختصاص بالركعة التي يقع فيها الشك في الركوع كثيراً من الركعة الأولى دون غيرها من الركعات، فلا يجري حكم كثير الشك في حقه بالنسبة إلى الركوع من الركعة الثانية، بل لا يبعد إجراء ذلك حتى بالنسبة إلى الفرائض مثلاً، وهو من كان كثير الشك في ركوع ركعات الصبح مثلاً، ولا يتعدى نشكه بالنسبة إلى سائر الفرائض من الظهر والعصر وغيرهما، لأنّه الظاهر من النصوص في كون الحكم مختصاً بما يقع فيه تلك الكثرة من الشك الذي كان من الشيطان دون غيره.

الفرع الثاني: يظهر من الأخبار بأن حكم عدم الالتفات لكثير الشك إنما هو للشك الذي لولا كونه من جملة كثير الشك، لكان له حكم في الشرع دون ما لا يكون له الحكم؛ وهو مثل ما لو كان الشك في الركوع مثلاً بعد التجاوز عن المحل، أو كان الشك حادثاً بعد الفراغ عن الصلاة في شيء من أجزاء الصلاة، أو من خصوصياتها مثل الجهر والإخفات ونحو ذلك، ممّا لا حكم له حتى يحكم بعدم الالتفات؛ ففي مثل هذه الموارد لا يصدق عليه كثير الشك لا في نفس ذلك المشكوك ولا في غيره؛ لأجل عدم ثبوت حكم في هذه الموارد حتى لغير المبتلى بالسواس فضلاً عنه.

ويتفرّع عليه حينئذٍ بأنّه: لو شك هذا الشاك في الركوع قبل التجاوز عن المحلّ ما لم يصدق عليه الكثرة، لا بدّ له أن يتلافى؛ لما قد عرفت أنّه لم يصدق عليه كثير الشك بواسطة هذا الشك الحادث له فإنّه لا حكم له.

والدليل على لزوم كون الشك الذي كثيره لا يعتنى به ممّا له حكم لولا كونه من كثير الشك، هو دلالة الأمر بالمضي في الصلاة، الظاهر في عدم الالتفات،

حيث إنه يكون له حكمٌ بحيث لو لم يكن كثيراً لجاء به، ولأجل ذلك ذكروا هذا الشرط في تطبيق هذا العنوان على الشخص كما لا يخفى.

بل أضاف صاحب «الجواهر»: (بأنه لو لا فهم الأصحاب التعميم لمطلق الشك، لأمكن الاستظهار من بعض الأدلة قصر الحكم، أعني عدم الالتفات في الشك المفسد الموجب للإعادة، لا فيما جعل الشارع له علاجاً كالشك بين الثلاث والأربع مثلاً).

قلنا: ولعله أراد من الاستظهار عن بعض الأدلة في قصر الحكم للشك المفسد دون غيره، باعتبار أن الشارع جعل نقض الصلاة وسيلةً وطريقاً لإطاعة الشيطان دون غيره.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأن وجه التعميم لعله من جهة أنهم فهموا من الرواية بأن ملاك عدم الالتفات ليس إلا كونه مبتلىً بالوسواس، سواء كان فيما يوجب الفساد أم لا، إذ لا خصوصية في كون الوسواس فيه فقط.

الفرع الثالث: في أن كثير الشك هل يجب أن يكون كثرة شك الصلاة حتى لا يعتنى به، أو يكفي في صدق ذلك ولو كان وصف الكثرة في غير الصلاة؟ فيه وجهان. قال صاحب «الجواهر»: (والمدار على كثرة السهو في الصلاة، لا الكثرة في نفسها، فمن كان كثير السهو في نفسها إلا أنه في الصلاة ليس كذلك، جرى عليه حكمه كما ينبئ عنه الموثق المتقدم وغيره، فتأمل).

قلنا: والمراد من الموثق هو الخبر الذي رواه عمار الساباطي، عن الصادق عليه السلام: «في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشك في الركوع، إلى قوله: يمضي في صلاته حتى يستيقن يقيناً»^(١). حيث يفهم من مناسبة الحكم والموضوع

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٥.

بأنّ الوسواس في مورده لا يلتفت اليه فيه لا في غيره، فإجراء الحكم في غيره بمجرد كونه كثير السهو والشك في عملٍ غيرهما فلا يلتفت بشكّه في الصلاة بوقوع شكٍّ واحد في شيءٍ، ممّا لا يساعده عرف العقلاء كما لا يخفى.

ثم إنّ أمره بالتأمّل لعلّه كان لأجل احتمال كون ملاك عدم الالتفات هو تحقّق وصف الوسواس، ولا خصوصيّة في ذلك في كونه في الصلاة أو في غيرها، وطريق الاحتياط واضح بإتيان العمل المشكوك كسائر الناس في الصلاة كما لا يخفى على أهل التدبّر.

الفرع الرابع: في أنّه هل يجب على كثير السهو ضبط صلاته بنصب قيّم لذلك، أو بواسطة الإحصاء بالحصي أو بالخاتم أو غيره ممّا يوجب التخفيف وغيره وفرض كونه متمكناً منه أم لا يجب، حتّى لو علم أنّه يعرض عليه ذلك في صلاته إذا شرع بها؟ فيه وجهان:

الظاهر عدم الوجوب، كما هو مقتضى أصل البراءة، لأنّه شكٌّ في أصل التكليف، فيشمّله دليل الرفع، مضافاً إلى إطلاق الأخبار الواردة في المقام، الكاشف إطلاقها وعدم البيان لحكم المبتلى، وتأخير البيان عن وقت الحاجة، يشعر بعدم وجوب ذلك.

نعم، قد يشاهد في بعض الأخبار ما يوجب توهم ذلك، مثل ما وقع من الأمر بالإدراج والتخفيف لكثير السهو كما في خبر الحلبي، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السهو، قلت: فإنّه يكثر عليّ، فقال: ادرج صلاتك إدراجاً، قلت: وأي شيء الإدراج؟ قال: ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود»^(١).

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

ومثل خبر حبيب الخثعمي، قال: «شكوتُ إلى أبي عبد الله عليه السلام كثرة السهو في الصلاة، فقال: إحصِ صلاتك بالحصاء، أو قال: احفظها بالحصى»^(١).
 وخبر عمران الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، إنه قال: «ينبغي تخفيف الصلاة من أجل السهو»^(٢).

ولعل وجه الاستدلال بهذا الخبر هو أنه لم يرشده الإمام بالإتمام، بل أرشده بتخفيف الصلاة حتى لا يقع في سهوٍ، وأن هذا مما ينبغي أن يعمل لأجل حصول التخفيف في حقّه، كما يظهر جواز ذلك عن نفي البأس الوارد في خبر المعلّى، فقد سأل الصادق عليه السلام، فقال له: «إني رجل كثير السهو، فما أحفظ صلاتي إلا بخاتمٍ أُحوّله من مكان إلى مكان؟ فقال: لا بأس به»^(٣).

حيث يظهر منه أنه يجوز لتخفيف السهو الاستعانة بمثل الخاتم ونحوه.
 ومثله في الدلالة رواية عبد الله بن المغيرة، عن الصادق عليه السلام، إنه قال: «لا بأس أن يعدّ الرجل صلاته بخاتمه أو بحصى يأخذه بيده فيعدّ به»^(٤).
 فثبت من جميع هذه الأخبار أنه لا يجب على المبتلى بالوسواس وضع شخصٍ للمراقبة، ولو علم وقوعه فيه، كما يفهم من هذه الأخبار جواز وضع ما يرشده إلى التذكّر من الخاتم وغيره.

الفرع الخامس: هل يلحق بكثير الشك كثير الظن والقطع أم لا؟ يعني أنه كما

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج ١ / ٢٥٥ ح ٧٨١، الوسائل، ج ٥ الباب ٢٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٤) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

لا يعتني كثير الشك بشكّه إذا صار كثيراً، فهل على الظن أن لا يعتني لظنه فيما لو حصل له الظن كثيراً، وهكذا من يحصل له القطع كذلك حتى لا يجوز له البناء على ظنه وقطعه.

أم ليس الأمر كذلك، بل يجوز لهما البناء على ما ظنه أو قطعه؟ فيه قولان لو لم يكن أزيد:

القول الأول: جواز البناء على الظن والقطع، فلا يلحق بكثير الشك، إلا إذا كان ما استفاد منه الظن أو القطع معلوماً، وكان لا يستفاد منه ذلك عند العقلاء؛ فإنه حينئذٍ يشكل البناء عليه، هذا كما في «الجواهر»^(١).

القول الثاني: الإلحاق مطلقاً، من دون تفصيل بين كونه منهياً عنه عن طريق فلا يجوز وإلا يجوز، وهذا هو المنسوب إلى كاشف الغطاء في كتابه، والنراقي في مستنده.

القول الثالث: وهو المنسوب إلى صاحب «مصباح الفقيه» من التصريح بعدم الإلحاق جزماً في القطع، والإشكال في الظن، وقد ذكر في وجه عدم الإلحاق في القطع بأنه وإن قيّد بعض في جواز الإلحاق بما إذا علم القاطع بحصول قطعه مما ليس سبباً للقطع في المتعارف، ولكن فيه أن علمه بكون قطعه حاصلًا من سبب غير عادي لا يُجدي في تجويز عقله العمل بما يعتقد مخالفته للمشروع، بأن يقتصر مثلاً في امتثال الأمر بصلاة الصبح التي يعلم بكونها ثنائياً، على ما يعتقد كونها ركعة أو ثلاث ركعات^(٢).

ولذلك ادّعى عدم الإلحاق في القطع مطلقاً، لأنه لا يعقل أن يكلف القاطع بالعمل على خلاف ما يعتقد كونه مشروعاً في حقّه، هذا كله كان بالنسبة إلى القطع.

(١) الجواهر، ج ١٢ / ٤٢٢.

(٢) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٣١.

أما في الظن: فإنه عليه السلام أيضاً يستشكل في جواز إلحاق كثير الظن إلى كثير الشك، بقوله:

(فلا يخلو من إشكالٍ، لأنه وإن أمكن أن يُدعى انصراف ما دلّ على اعتبار الظن في الصلاة عمّن خرج عن العادة في ظنه، بأن حصل له غالباً الظن من أسباب غير مورثة للظن في المتعارف، بحيث لو لا كونه كذلك لكان شاكاً أو جازماً بالعدم، ولكن هذا لا يقتضي إلحاقه بكثير الشك الذي حكمه المضي في صلاته، أخذاً باحتمال الصحة بعد خروجه عن موضوعه عرفاً، بل عدم حجّية ظنه، فعليه حينئذ الرجوع في موارد ظنه على ما تقتضيه الأصول والقواعد الجارية في تلك الموارد فليتمّ)، انتهى كلامه ^(١).

أقول: الأقوى عندنا هو عدم الإلحاق، لأن الأحكام الصادرة من الشرع عامة لجميع الناس من دون تفاوت بين الأفراد، عدا موارد فرق بينهم الشارع كما في مثل بعض أحكام الصلاة كالجهر والإخفات في القراءة في حق الرجال والنساء، و أمّا في سائر الموارد من طبقات الناس فإن الحكم في حقهم جميعاً واحد إلا ما ورد فيه الدليل على خلافه، فحيث إن المفروض هنا فقد الدليل في حق كثير القطع والظن بالخصوص، فيكون حكم هذين الفردين كحكم سائر الناس في ترتيب الأثر على الظن والقطع في الجميع، إلا أن يبلغ إلى حدّ يقطع بأن العقلاء لا يعتنون بقطعه وظنه، حيث يستكشف منه حكم الشرع في الجملة، أو يحصل له القطع أو الظن من طريق نهى الشرع تحصيله منه كالقياس، فإنه حينئذ لا يجوز البناء على القطع والظن، لأنه ينتهي إلى الشارع أيضاً ولو تلويحاً، ولعل هذا هو مراد صاحب «الجواهر» عليه السلام من المنع.

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٣١٠.

قوله ﷺ: ويرجع في الكثرة إلى ما يسمّى في العادة كثيراً (١).

(١) وقع الاختلاف بين الأعلام في بيان مصداق كثير الشكّ إلى ثلاثة أقوال، على حسب ما نقله المحقق في «الشرائع»:

القول الأول: هو الذي ذكرناه آنفاً، بأن الملاك في صدقه العرف والعادة كما صرح به جملة من الأصحاب كالفاضلين والشهيدين، بل إنه هو المشهور بين المتأخرين، بل قيل إنه مذهب الأكثر، وقد مثل له صاحب «الجواهر» بمثالين؛ أحدهما بأن يسهو مثلاً في كثير من أفعال صلاة واحدة، وثانيهما أن يشكّ فيها شكاً مفسداً فيعيدها فيشكّ في ذلك الشكّ وهكذا.

ولعلّ الوجه في ذلك: أنّ القاعدة المتعارفة كون العرف والعادة هما المحكمتان فيما لم يرد فيه بيان من جانب الشارع.

نعم، قد يتوهم هنا ورود الدليل من الشارع، وهو المصحح بابن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزة عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا كان الرجل ممّن يسهو في كلّ ثلاث فهو ممّن كثر عليه السهو» (١).

ولكن قد أورد عليه: بأنّه مجمل في الدلالة، حيث لم يذكر فيه متعلّق ما يقع فيه السهو، هل هو الصلاة أي بأن يسهو في كلّ صلاة في صلوات ثلاثة متتالية، أو أنّ التعدّد بالثلاث في صلاة واحدة بتعدّد ما وقع فيه السهو بالاختلاف في محلّه، من أن يكون واحده في السجدة، والآخر في الركوع، وثالثاً في القراءة، أو أنّ التعدّد في شيء واحد ثلاث مرّات من صلاة واحدة، أو في صلوات ثلاث في موضوع واحد غير معلوم، ولأجل ذلك ادّعى أنّه مجمل.

ولكن الذي يمكن الاستفادة منه أنّ الكثرة تتحقّق بالثلاث، لا سيّما إذا كان

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٧.

في صلاة واحدة، خصوصاً إذا كان الثلاث في شيء واحد وصلاة واحدة بحسب المناسبة مع التعدد في السهو بطريق الأولوية في المراتب.

ولكن كل ذلك لا ينافي أنه في مقام بيان مصداق الكثرة، وليس مفيداً للحرص في العدد المذكور، إلا أن صاحب «الجواهر» خالف في الصدق في صورة كون التعدد بالثلاث في صلاة واحدة، فكأنه يرى أن الكثرة التي يتحقق معها الكثرة هي الكثرة مع تعدد الصلوات، ولذلك صرح بعد قوله: (مع احتمال الاختصار على الفريضة الواحدة)؛ بقوله: (ولكن الأقوى خلافه).

نعم، المنقول من ابن حمزة أن الكثرة تتحقق بأن يسهو ثلاث مرّات متوالية؛ الظاهر أن قوله بذلك ليس إلا ما ذكرنا من تحقق الكثرة بالثلاث، سواء كان الثلاث في فريضة واحدة متعلّقاً بثلاثة أشياء، أو في شيء واحد من أجزاء الصلاة لثلاث مرّات، أو كان في فرائض ثلاثة حيث تنطبق على جميعها وقوع السهو ثلاث مرّات وهذا الخبر الكاشف ليس إلا صحيح ابن أبي عمير، بل لعلّ هذا هو مراد ابن إدريس حيث قال: (كثير يتحقق بأن يسهو في شيء واحد أو فريضة واحدة ثلاث مرّات، أو في أكثر الخمس أعني الثلاث فيها فيسقط في الفريضة الرابعة)، وجعل صاحب «الجواهر» هذا هو المراد من عبارة المصنّف، بقوله: (وقيل بأن يسهو مرّة في ثلاث فرائض).

أقول: وكيف كان، أحسن الوجوه عندنا كما عليه الأكثر هو ارجاع التحديد إلى العرف، وكون ذكر الثلاث بإطلاقه عبارة أخرى عن بيان مصداق الكثرة، بأنّه يتحقق في ثلاث من أي شيء كان، إذا وقع فيه السهو، فينطبق عليه كثير السهو، ويحكم عليه بما هو مقتضاه.

القول الثاني والثالث: هما اللذان أشار إليهما المصنّف بقوله: (وقيل يسهو ثلاثاً في فريضة، وقيل بأن يسهو مرّة في ثلاث فرائض، والأوّل أظهر).

وقد عرفت أنّ الوجه الأوّل وهو الرجوع إلى العرف والعادة أوّل، وذكر الموارد المذكورة من الأعداد بأرقامه المختلفة، إنّما هو لبيان مصاديق ذلك ولا ينافي ذلك العنوان.

بقي هنا فرعان لا يخلو ذكرهما عن فائدة:

الفرع الأوّل: ثبت ممّا مضى أنّ الكثرة لا تختصّ بالثلاثة، بل ذكرها كان لأجل بيان المصاديق، ولكن لو فرضنا تخصيص الكثرة بالثلاث، فهل الحكم بكونه من كثير الشكّ يتعلّق بالثلاثة من الصلاة مثلاً، حتّى لا يعتنى بشكّه العارض فيها، أو يتعلّق بالرابعة، وأمّا في الثالثة فيعمل بالوظيفة المتعارفة؟ فيه وجهان، بل قولان:

قولٌ بالثاني، وهو عن الشهيد الثاني في «الروض»، قال: (ومتى حكم ثبوتها بالثلاثة تعلّق الحكم بالرابع، ويستمرّ إلى أن يخلو من السهو والشك في فرائض يتحقّق بها الوصف، فيتعلّق به حكم السهو الطارئ، وهكذا). انتهى ما في «الحدائق» نقلاً عن الشهيد^(١).

بل ذكرنا تأييداً لهذا الاحتمال والقول المنقول عن بعض المشايخ، بأنّ حصول الثلاث سببٌ لتحقيق حكم الكثرة والسبب مقدّم على المسبّب، هذا.

أقول: لا يخفى أنّ الدليل يكون أهون في إثبات المدّعى لقابليّة كون وجود الثالثة متّصفاً بوصف السببيّة مع كون المسبّب هو الثالثة في زمان واحد دون الرابعة؛ لوضوح أنّ السببيّة إذا تحقّقت يتحقّق معه المسبّب، ولا يتأخّر عنه زماناً، اللهمّ إلّا أن يجعل تماميّة الثالثة في الوجود سبباً وعلةً لعروض الحكم على المتعلّق، لا مجرد تحقّقه بصرف الوجود، بحيث تكون الثالثة متعلّقا لكثير الشكّ أيضاً كالرابعة، خلافاً لما يظهر من كلام المقدّس الأردبيلي قال - على حسب نقل

(١) الحدائق، ج ٩ / ٣٠١.

صاحب الحدائق عنه :- (ويمكن أن يكون معنى رواية محمد بن أبي عمير أن السهو في كل واحدة واحدة من أجزاء الثلاث، بحيث يتحقق في جميعه موجب لصدق الكثرة، وأنه لا خصوصية له بثلاث دون ثلاث، بل في كل ثلاث تحقق تتحقق كثرة السهو فتزول بواحدة واثنين أيضاً، ويتحقق حكمهما في المرتبة الثالثة، فيكون تحديد التحقق وزوال حكم الشك معاً، فتأمل فإنه قريب)، انتهى كلامه وعلا مقامه.

فإن قوله: (ويتحقق حكمها في المرتبة الثالثة)؛ يدل على أنه استفاد من الحديث أن الوصول إلى الثالثة موجب لتحقيق الكثرة، ويترتب عليه حكم كثير الشك قبل أن تصل إلى الرابعة.

قلنا: لا يبعد أن يكون ظاهر الرواية الذي جعل حكم الكثرة في كل ثلاث، وصف الكثرة مترتباً على كل ثلاثة، كما فهمه الأردبيلي لا على الرابعة، فإن أخذنا بهذا الظاهر وسلمنا ذلك فهو الحجة، وإلا لو شككنا في تحقق الوصف حتى لا يعتنى بشكه لا بد لنا من الرجوع إلى أصالة عدم التحقق، حيث قد ينطبق على الرابعة، وكيف كان فما ذهب إليه المقدس الأردبيلي لا تخلو من وجاهة.

بل يمكن أن يناقش في كلام صاحب «الروض»، وأنه كيف ادعى في المقام بأن وصف الكثرة يتحقق في الرابعة، مع دعوى احتمال حصول الكثرة بالثانية، واستفادة ذلك من حسنة حفص بن البختري بقوله عليه السلام: «ولا على الإعادة إعادة»^(١)؛ بأن السهو كثير بالثانية، وإن استثنى بعد ذلك بقوله: (إلا أن يقال: يختص بموضع وجوب الإعادة). حيث إنه يؤيد كون كلام الأردبيلي أقرب الى ما قال به «الروض»، والله العالم.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

قوله ﷺ: الخامسة: من شك في عدد النافلة بنى على الأكثر، وإن بنى على الأقل كان أفضل (١).

الفرع الثاني: في أنه إذا شك في مورد بانه صار كثير الشك أم لا، فقد عرفت أن مقتضى الأصل عدم تحققه، فكذلك يكون الأصل بعد تحقق وصف الكثرة هو بقاءه إلى أن يخرج عن وصفه عرفاً وعادةً، فإن المرجع في تشخيص أنه قد خرج عنه أم لا هو العرف، كما أنه المرجع في ثبوته أيضاً.

نعم، على تقدير التحديد بالثلاث، يحتمل أن يكون المدار في زوالها على سلامة الثلاث أيضاً إن قلنا بكون الزوال محققاً بذلك، وإلا كان الملاك في زواله بما يصدق الزوال بذلك العدد من الثلاث أو الأزيد على حسب ما يختار كما لا يخفى.

(١) اختلف الأصحاب في حكم مسألة الشك في عدد النافلة بين الأقل والأكثر، من البناء على الأقل وهو القدر المتيقن بين جميعهم، أو البناء على الأكثر كما عليه عدة من الفقهاء، بل هنا قول بجواز قطع النافلة في الأثناء.

فأما البناء على الأكثر: فهو مختار جماعة، بل في «المصابيح» وعن «المعتبر» الإجماع عليه، بل في «الرياض» إجماعاً على الظاهر المصرح به في جملة من العبائر مستفيضاً، بل في «مفتاح الكرامة» عن «الأمالى» عد من دين الإمامية أن لا سهو في النافلة، فمن سها فيها بنى على ما شاء، بل فيه أيضاً عن ظاهر «التهذيب» الإجماع عليه أيضاً لأنه قال: (عندنا).

نعم، جاء في «التذكرة»: (لا حكم للسهو في النافلة، ولو شك في عددها بنى على الأقل استحباباً، وإن بنى على الأكثر جاز، ولا يجبر سهوه بركعة ولا سجود عند علمائنا أجمع)؛ حيث أن المراد منه أن حكم النافلة ليس كحكم الفريضة حتى يبنى على الأكثر عند الشك تعييناً، بل لا حكم لها، فيجوز فيها البناء على الأقل ورد التصريح بذلك في كلام الشيخ في «الخلاص» حيث قال:

(لا سهو في النافلة، وبه قال ابن سيرين، وقال باقي الفقهاء حكم النافلة حكم الفريضة فيما يوجب السهو. دليلنا إجماع الفرقة، وأيضاً الأصل براءة الذمة، فمن أوجب حكماً فعليه الدليل، وأخبارنا في ذلك أكثر من أن تحصي).

ومن ذلك يظهر أنّ المراد ممّا جاء في صحيح محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن السهو في النافلة؟ فقال: ليس عليك شيء»^(١). وفي بعض النسخ: (ليس عليه سهو)، المعتضد بخبر آخر في «المستدرک» بأنّه: (لا سهو في نافلة)^(٢). أنّ المراد من السهو هو المعنى العام، بحيث يشمل الشك أيضاً، كما قد عبّر بذلك في بعض الأخبار، فيمكن أن يكون المراد من هذه العبارة رفع التوهم عن النافلة بأنها ليست كالفريضة، حتّى يكون لها جبر بعد البناء على الأكثر، كما هو الحال في الفريضة إذا كانت رباعية، أو البطلان إن كانت ثنائية، فلازم النفي عن النافلة حينئذٍ هو النفي عن البطلان والجبران، مع البناء على الأكثر، فلا يبقى حينئذٍ للنافلة بعد عروض الشك إلا أحد الأمرين:

إمّا البناء على الأكثر من دون وجود جبران كما كان في الفريضة الذي يفهم ويحصل ذلك من قوله عليه السلام: (ليس عليك شيء) أو (سهو) على النسخة الأخرى. أو البناء على الأقل، كما هو المقبول عند بعض، الذي قد ورد في المرسل الذي رواه الكليني بقوله بعد نقل روايته الصحيحة، قال: «وروي أنّه إذا سهأ في النافلة بنى على الأقل»^(٣).

فنتيجة ذلك: هو التخيير بين الأقل الذي هو مقتضى الأصل ودلالة المرسل،

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) المستدرک ج ٢، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٣) الوسائل، ج ٥ الباب ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

و بين الأكثر بلا جبران بواسطة دعوى الإجماع عليه، كما عن «المعتبر» و «الرياض»، وذهاب عدة عليه، وإن كان البناء على الأقل أفضل كما صرح بذلك المصنف، لأنه المتيقن، وكونه أشق، وللمرسل السابق، كما يظهر من الرواية أن قطع الصلاة في النافلة ليس مطلوباً، ولو لم نقل بحرمة القطع، وإن ادعى بعض حرمة القطع تمسكاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١)، ولا يخلو عن تأمل وتحقيقه موكل إلى محله.

حكم الشك في صلاة الوتر

بعد ما ثبت أن الحكم في النافلة هو جواز البناء على الأقل، كما يجوز البناء على الأكثر، فمن النوافل صلاة الوتر، والقول فيه يكون على نحوين:
قول بأن الوتر ثلاث ركعات، بأن يجعل الشفع مع الوتر واحداً، سواء وقع التسليم بين الركعتين والركعة الثالثة أم لا.
وقول آخر هو كونه ركعة واحدة في قبيل الشفع الذي هو ركعتان.
وربما تظهر الثمرة بين القولين فيما لو شك في صلاة الوتر من حيث الركعة، فإنه على القول الأول يجوز للشك البناء على الأقل وهو الركعة، كما يجوز له البناء على الأكثر من اثنتين أو الثلاث مبنياً على ما عرفت من جواز الاعتماد على أحد الأمرين في النافلة، والمفروض أن ثلاث ركعات الوتر أيضاً تكون من النوافل.
وأما على القول الآخر، وهو ما لو كان عدد الوتر واحداً لا أزيد كما عليه الأكثر، فحينئذ لو شك في الوتر كان شكّه شكّاً في أنه هل انعقد وتره أم لا؟ فمقتضى الأصل هو عدم لأن معناه يرجع إلى الشك في أصل الوقوع، فالأصل

(١) سورة محمد ﷺ، الآية ٣٣.

عدمه، فلا بدّ من الاستيناف والإعادة، وهذا هو المساعد مع ما ورد في الأخبار المعتبرة من الحكم بالإعادة في الشكّ العارض على الوتر، فلا بأس هنا بذكر الأخبار الواردة في ذلك:

منها: رواية العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يشك في الفجر؟ قال: يعيد، قلت: المغرب؟ قال: نعم، والوتر والجمعة من غير أن أسأله»^(١).
ومنها: رواية «الخصال» بإسناده عن علي عليه السلام (في حديث الأربعمأة)، قال: «لا يكون السَّهو في خمسٍ: في الوتر، والجمعة، والرَّكعتين الأولتين من كلِّ صلاة مكتوبة، وفي الصبح، والمغرب»^(٢).

ومنها: رواية عبد الله بن جعفر في «قرب الإسناد» عن محمد بن خالد الطيالسي، عن العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل صَلَّى الفجر، فلا يدري صَلَّى ركعة أو ركعتين؟ فقال: يعيد، فقال له بعض أصحابنا وأنا حاضر: والمغرب؟ فقال: والمغرب، فقلت له أنا: والوتر؟ قال: نعم والوتر والجمعة»^(٣).

وقد حملها صاحب «الوسائل» على استحباب الإعادة لا على الوجوب، لأجل الإجماع على الصَّحَّة كما سنشير إليه، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» رحمته الله بعد ذكر الاستثناء هنا: (ولكن في المعتبرة الأمر بإعادتها مع الشكّ، قال: وينبغي حملها على الوجوب بالعارض (أي ما كان واجباً بواسطة النذر أو العهد مثلاً)، أو على إعادتها بالشكّ بين الاثنتين والثلاث في الثلاثة المفصولة، فإنه حينئذٍ شكّ في وقوع المفردة فتعاد، كما يُعاد غيرها من النوافل بالشكّ في

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٧.

(٢) الخصال: ج ٢ / ٦٢٦، الوسائل، ج ٥ الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١٤.

(٣) الوسائل، ج ٥ الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١٥.

الوقوف.. إلى آخر كلامه^(١).

أقول: وكيف كان، حيث إنّ الإجماع المنقول بل المحصل قائم - كما أشار إليه صاحب «الجواهر» عن ما هو المحكي عن «المصباح» - على جواز البناء على الركعة في الوتر، يخالف مقتضى الأصل فلا بدّ من الحكم بالصحة، فكما يقال في كثير الشك من جواز البناء على الأكثر فيما يصحّ ذلك البناء، وإلاّ يبنى على الأقلّ، هكذا يقال هنا من جواز البناء على الأقلّ في النافلة مثل الوتر، لو لم يستلزم بطلان الصلاة، وإلاّ يبنى على ما هو الصحيح، وهو ليس إلاّ البناء على الركعة، فعليه لا يبقى للأخبار في الوتر من الحكم بالإعادة إلاّ فيما كان واجباً بالعارض، لأجل تحصيل القطع ببراءة الذمة، أو الحمل على كون المراد من الوتر هو الأزيد من الركعة بأن يكون ثلاث ركعات بضميمة الشفع مع الوتر، فحينئذٍ يكون التخيير بين الأقلّ وهو الركعة أو الأكثر وهو الثلاث فيه وجهاً، إلاّ أنّه قد استبعده صاحب «الجواهر».

وعليه، فالأوّل هو أنّ الوتر بمعنى الركعة، والحكم بالبناء عليه عند الشك ثابت بالاجماع القائم بكلاً قسميه عليه، والله العالم.

الفرع الأول: بعد الوقوف على وجه جواز البناء على الصحة بين الأقلّ أو الأكثر في النافلة، يصحّ حينئذٍ دعوى عدم الفرق في الحكم المذكور بين النوافل كلّها، كما في «الجواهر»، ثنائيتها كما هو المعظم منها، وثلاثيتها كالوتر على القول بأنّها ثلاث ركعات يجوز فيها الوصل، ورباعيّها كما في صلاة الأعرابي وصلاة جعفر عليه السلام على ما أرسل عن بعض القول به فيهما، بل أنّه روى في «المصباح» في صلاة ليلة الجمعة صلاة أربع ركعات، لا يفرق بينها وإحدى عشر ركعة بتسليمة واحدة، وإن كان في ذلك منعٌ ليس هنا محلّه.

بل قيل إنّ المشهور المجمع عليه في «السرائر» المعهود في الشرع بتثنية سائر النوافل عدا الوتر وصلاة الأعرابي للأمر بالفصل بالتسليم في الكلّ والنهي عن الوصل بينها في النص، ولتمام البحث فيه محلّ آخر^(١).

الفرع الثاني: وهو فرع لا يخلو ذكره عن فائدة، وهو ما عرفت من تفاوت النافلة عن الفريضة من حيث الحكم عند عروض الشك، حيث إنّ القاعدة في الفريضة هو البناء على الأكثر مع الجبران بالاحتياط أو سجود السهو، بخلاف النافلة حيث ليس فيها مع عروض الشك في عدد الركعة إلّا التخيير الشرعي بين البناء على الأقلّ أو الأكثر مع عدم الجبران.

والسؤال هنا: هل أنّ هذا الحكم مختصّ بالنوافل الأصليّة فقط، أو يعمّ بحيث يشمل النوافل مطلقاً، سواء كانت أصليّة أو ما صار نفلاً لفقد بعض شرائط الفرض والوجوب، مثل صلاة العيدين في عصر الغيبة، حيث صار نفلاً بعدما كان فرضاً في عصر الحضور، أو مثل الصلاة المعادة ندباً بإدراك الجماعة بعدما أدّى الفريضة فرادى، أو مثل الصلاة المعادة لأجل احتمال الخلل في صلاته الفريضة التي أداها، أو مثل المعادة لأجل وجود المخالف، حيث اضطرّ إلى إتيان الصلاة مع فقد بعض ما هو الواجب عليه تقيّةً، مثل البسملة في السورة مثلاً، والحال أراد الإعادة كاملة، أو غير ذلك من الأسباب المقتضية لاستحباب الإعادة في الموارد المنصوصة، يوميّة كانت أو غيرها، مثل الكسوف المعادة قبل الانجلاء التي هي في حكم النافلة، بل وكذلك في مثل الصلوات المتبرّع بها من صلاة الميّت، أو الواقعة بالمعاطاة إذا لم تكن لازمة الوفاء بل كانت مندوبة، وأمثال ذلك التي كانت فريضة ثمّ صارت مندوبة؟ فيه وجهان بل قولان:

(١) الجواهر، ج ١٢ / ٤٢٦.

القول الأول: هو القول بالأعم وهو مختار عدّة من الفقهاء كما عن الشهيد الثاني في «الروض» من التصريح بالتعليل بأنّها نافلة في الحال، فيترتب عليه حكمها، بل قيل هو مختار الفاضلين وغيرهما، حيث قيّدوا بطلانها بالشك إذا كانت فرضاً في مثل الركعتين الأولتين، وكذلك صرح بذلك العلامة الطباطبائي في مصابحه.

واستدلوا لذلك: بأنّها نافلة ليست بفريضة حتّى يترتب عليه حكم الفريضة، وإن لم نشترط في صدق المشتق بقاء المبدأ؛ لاختلاف الموضوع في الصلاتين، فإنّ المعادة غير الأولى، والواقعة نفلاً غير الواقعة فرضاً، مع طريان الوصف المضاد؛ المانع من الصدق على تقدير الاتحاد.

هذا غاية ما أقيم من الدليل على ذلك، وهذا ليس إلّا لأجل دعوى شمول الإطلاق النصّ والفتوى كلّ ما يصدق عليه أنّه نافلة فعلاً، فيندرج تحت هذه القاعدة فتجري فيه أحكام هذه الصلاة.

أقول: ولكن التأمّل والدقّة في الأدلّة يوصلنا إلى خلاف ذلك للأسباب التالية: **أولاً:** للشك في تناول الإطلاق لمثلها، بل قد يدعى ظهور الأدلّة الواردة في الشك ونحوها تعلّقها بذوات هذه الصلوات من غير مدخلية للفرض أو النفل فيها، بحيث لو وقعت من الصبي - بناءً على شرعية عبادته مع كونها مندوبة - لكن لا يترتب عليه حكم الفريضة من البناء على الأكثر مع الجبران، لأنّ صلاته تكون كسائر الصلوات اليومية للبالغين.

وثانياً: ظاهر الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام، كأحكام السهو والنسيان والزيادة والنقصان، وقراءة السورة، واشتراط القيام والاستقبال والاستقرار، وحرمة القطع ونحوها، تعلّقها بالصلاة بما أنّها فريضة في أصل الجعل لا بوصف كونها كذلك مستمراً حتّى يوجب سلب الحكم بواسطة خروجها عن عنوان

الفريضة، واطلاق بعض الأدلة بأنها فريضة، لعله كان لأجل خروجه فخرج الغالب لا من باب كون القيد قيداً احترازياً حتى يوجب خروجه عن حكم الفريضة بواسطة خروجه عن أصل الفريضة.

وثالثاً: يمكن تأييد ما ذكرنا ملاحظة بعض نصوص الشك ومن تعليق الحكم على اسم (المغرب) و (الغداة) ونحوهما مما يصدق ذلك عليه، حتى بعد خروجه عن وصف الفريضة، فيشمل حالتي الفرض والنفل.

ودعوى ظهورها في الفرض ليس بأولى من دعوى ظهور النافلة في غيرها.
ورابعاً: لو سلمنا احتمال ظهور الحكم في كل من الفرض والنفل، فلا أقل من التعارض بينهما، المقتضي لمراعاة الاحتياط، وهو ليس إلا العمل بما هو مقتضى الفرض، خصوصاً مع ملاحظة أنه حين الشروع في هذه النوافل التي كانت فريضة قبل ذلك تصير قطعها محرماً ترجيحاً لجانب الفريضة، كما هو متفق عليه بين الفقهاء، كما صرح بذلك المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه»^(١) بقوله: (وحيث إن الأمر بأصل الصلاة التي وقع الشك فيها ندبي، لا يجب عليه تفريغ الذمة عنها كي يجب رعاية الاحتياط فيها، غاية الأمر أنه ثبت تعبداً حرمة إبطالها). إلى آخر كلامه.

بل نحن نضيف الى الدليل نفس تلك الفتوى، وهي حرمة قطعها، خصوصاً عند من يجوز قطع النافلة، حيث يستفاد منها ترجيح جانب الفرض على النافلة، ومن جملتها عدم إجراء حكم النافلة فيها أيضاً.

وخامساً: إمكان جريان استصحاب الفريضة عند الشك في بقاء حكم الفريضة عليها بعد خروجها عن موضوع الفريضة وعدمه؛ باحتمال كون وصف النديبة دخيلاً في الحكم، بأن صار كالنوافل المتعارفة؛ لأننا نحتمل أن الحكم

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٣٢٠.

مختص بذات الفريضة غير المقيّدة بدوام الوصف، فليس هذا من باب تغيير الموضوع بعد فرض عدم معلومية مدخلية الوصف فيه. ولا يخفى أنّ مثل هذا البيان يأتي في النّدب أيضاً إذا صار واجباً من خلال النذر أو العهد أو غير ذلك، حيث إنّ هذه الأمور لا توجب تغيير ذات العمل وإخراجه عن الفعلية، بل الأمر متعلّق بالوفاء بالنذر، والوفاء لا يتحقّق إلا إذا أتى بالمنذور بنية النّدب الذي أمر بالوفاء به، فالعمل بنفسه لم يصر واجباً، بل الواجب هو الوفاء بالنذر، وهو لا يتحقّق في الخارج إلا بإتيان العمل كما لا يخفى. هذا كله في الشك في عدد النافلة من حيث الركعة.

حكم الشك في أفعال النوافل

يدور البحث في الشك في الأفعال، كالشك في الركوع أو السجدة ونحوهما، وهل حكم الشك في أفعال النافلة يكون كحكم الشك في الفريضة حتّى يجب التدارك إن كان المحلّ باقياً، أو عدم الالتفات إن كان خرج عن محله، أم ليس الأمر كذلك، بل لا يعتنى بشكّه ولو كان المحلّ باقياً، فضلاً عما لو كان قد تجاوز عن محله فإنّه لا يلتفت قطعاً؟ فيه وجهان بل قولان:

القول الأول: دعوى التفريق بين الفريضة والنافلة في المسألة، لما ورد في النصّ الصحيح مثل خبر محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام أنّه قال: «سألته عن السهو في النافلة؟ فقال: ليس عليك شيء»^(١)، أو «سهو»^(٢). فإنّ نفي السهو الوارد في هذا الحديث المؤيّد بما ورد في «المستدرک» بأنّه:

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥ الباب ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ و ٢.

«لا سهو في نافلة»^(١). الشامل بعمومه لمطلق السهو سواء في الأعداد أو الأفعال، بل قد يدعى الأولوية في الأفعال، لأنّه إذا فرض كون الدليل قادراً على نفي السهو في أعداد الركعة المشتملة على عدّة أفعال، ففي نفي السهو عن كلّ واحدٍ واحد من الأفعال يكون بطريق أولى، ولأجل ذلك ذهب عدّة من الفقهاء مثل صاحب «الرياض» ومحتمل «الذخيرة»، وعن «مجمع الفائدة والبرهان» إلى عدم وجوب التدارك في مورد الشكّ، حتّى ولو كان محلّ التدارك باقياً، حتّى ولو كان المشكوك ركناً فضلاً عن غير الركن.

القول الثاني: كون النافلة مثل الفريضة من جهة لزوم التدارك في الشكّ في الأفعال، إذا كان محلّ التدارك باقياً في الأفعال غير الركن، فضلاً عن الركن كالرجوع ونحوه، وجه الإلحاق يكون بأمور:

أولاً: مقتضى القاعدة المحكّمة غاية الأحكام، بأنّ الأحكام جعلت لمطلق الصلاة فريضة كانت أو نافلة، والفريضة ذاتية كانت أو عارضية، كما أنّ الأمر كذلك في النافلة، ذاتية كانت أو عارضية كالجمعة في عصر الغيبة عند من يقول باستحبابها إلّا ما خرج بالدليل في عدم إجراء ذلك فيه كالوضوء، وهذا هو مختار صاحب «المدارك» و«الروض» و«فوائد الشرائع».

و ثانياً: الإجماع، وهو المستفاد من كلمات بعض كالرياض كون المسألة إجماعية، حيث قال بما يفيد ذلك.

وثالثاً: بأنّ ما جاء في الخبر الصحيح من أنّه: «لا سهو في النافلة»، ينفي ما كان عارضاً على النافلة من حيث كون السهو موجباً لتحقيق ذلك الشيء، بخلاف ما لو لم يكن كذلك، بل كان وجه إيجاب ذلك الشيء هو أصالة عدم الإتيان

(١) المستدرک ج ٢، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

بالفعل، خصوصاً إذا لم يتلبس بشيء بعده، بناءً على أنّ المحلّ شيءٌ مخصوص من الأجزاء، لا مطلق الدخول في شيءٍ آخر.

و بعبارة أوفى وأوضح: دليل لزوم إتيان المشكوك في المحلّ ليس هو أثر السهو والشكّ، بل لزوم الإتيان به مبنًى على الأصل الذي يحكم بعدم الإتيان، فلازم ذلك هو كون الأمر الأوّل الذي يستدعي لزوم الإتيان بما هو جزءٌ للنافلة. فثبت ممّا ذكرنا أنّ ورود هذا الخبر ونحوه لا يوجب خروج النافلة عن القاعدة، بل يكون حكم النافلة كحكم الفريضة في الشكّ في الأفعال.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر ضعف احتمال عدم الالتفات بالمشكوك في النافلة، حتّى تكون كالشكّ في الوسواس اعتماداً على الخبر الصحيح المذكور كضعف احتمال بطلان النافلة عند الشكّ في الأفعال، لأجل توقيفيّة العبادات، بل الثاني مقطوعٌ بعدم، حيث إنّ لا يقال به في الفريضة عند الشكّ في المحلّ مع كونها أهمّ قطعاً فضلاً عن النافلة، بل المختار كون النافلة كالفريضة في أحكام الشكّ، إلّا ما خرج بالدليل الوارد بالخصوص على إخراجها عن حكم الفريضة في موردٍ خاصّ، فبذلك يرفع اليد عنها ويحكم بمقتضى ذلك الدليل.

حكم اجزاء النافلة المنسيّة

بعد الوقوف على حكم الشكّ في المحلّ في النافلة من كونه كالشكّ في المحلّ في الفريضة من الالتفات إليه والإتيان بالمشكوك؛ يظهر حكم المنسيّ من أجزاء النافلة وكيفيّة تداركها إذا تذكّر والمحلّ كان باقياً، بل الجزء منها أولى بالإتيان من المشكوك؛ لأنّ الثاني قد حكم الأصل بعدم الإتيان، مع أنّه يمكن أن يكون قد آتاه وهو لا يعلم، بخلاف المنسيّ حيث يكون الفارق بينهما احتمال عدم وجود أمر في الأوّل لأجل إتيانه وهو لا يعلم، بخلاف الثاني حيث إنّ يعلم وتذكّر تركه

الجزء المفروض، فمقتضى الأمر الأوّل مطالبته بالإتيان مندوباً لأجل امتثال الأمر الندي في الأجزاء، وليس الحكم بالإتيان في المحلّ من أحكام السهو والنسيان حتّى يقال بنفيه اعتماداً على مدلول صحيح ابن مسلم الوارد فيه قوله ﷺ: «لا سهو في النافلة»، أو ليس فيها شيء - أي النافلة - فيلتزم بعدم لزوم الإتيان بعد التذكّر. هذا بعد قبول عموم النسيان لكلا الفردين من الشكّ والنسيان كما هو غير بعيد، إذ المراد من السهو هو الغفلة كما في «المصباح المنير» فيشمل كليهما، فيتّم حكم المسألة وهو أن النافلة كالفريضة من حيث الشكّ والسهو في الأفعال من الإتيان بالمشكوك والمنسيّ إذا كان المحلّ باقياً، جرياً على القاعدة الأولى، ما لم يقيم الدليل على خلافه، وهو المطلوب.

بل قد يستفاد من بعض الأخبار بأنّ حكم النافلة حكم نسيان الفريضة، وهو صحّة التدارك حتّى بعد الخروج عن المحلّ:

منها: خبر الصيقل، عن الصادق ﷺ: «في الرّجل يُصَلّي الرّكعتين من الوتر، ثمّ يقوم فينسى التشهد حتّى يركع، فيذكر وهو راکع؟ قال ﷺ: يجلس من ركوعه يتشهد، ثمّ يقوم فيتّم. قال: قلت: أليس قلت في الفريضة إذا ذكره بعدما ركع، مضى في صلاته، ثمّ سجد سجدي السّهو بعدما ينصرف يتشهد فيهما؟ قال ﷺ: ليس النافلة مثل الفريضة»^(١).

فإنّه يستفاد من أمر الامام باتيان التشهد بعد المضي عن النافلة من هذه الجهة تمتاز عن الفريضة، بل قد يؤيد بأنّ حكم النافلة حكم الفريضة إلّا فيما يدلّ الدليل على خلافه مثل المورد.

(١) الكافي: ج ٣ / ٤٤٨ ح ٢٢، الوسائل، ج ٥ الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

ومنها: خبر الحلبي، قال: «سألته عن الرجل سَهَى في ركعتين من النافلة، فلم يجلس بينهما حتى قام فركع في الثالثة؟

قال عليه السلام: يدع ركعةً ويجلس ويتشهد ويُسلم، ثم يستأنف الصلاة (بعداً)»^(١). مع أن الدخول في الركوع يعدّ تجاوزاً عن محلّ المنسي في الفريضة، فلا يتدارك إلا بعد الصلاة، بخلاف النافلة حيث أجاز التدارك بعدها، فيصير هذا فارقاً عن الفريضة في ذلك، ويؤيد ما ذكرنا من لزوم المماثلة إلا فيما خرج بالدليل، والله العالم.

والحاصل من جميع ما حققناه: أحكام الفريضة جارية في النافلة في كل ما لم يرد فيه ما يدلّ على خلافه، كإتيان المشكوك قبل التجاوز عن محلّه، وإتيان المنسيّ قبل التجاوز عن محلّ نسيانه، وتدارك كلّ ما يمكن أن يتدارك ونحو ذلك. أقول: تختصّ النافلة ببعض الأحكام التي لا تجرى في الفريضة، مثل عدم مبطلية الزيادة السهوية، وعدم وجوب سجود السهو، وعدم قضاء السجود والتشهد المنسيين.

نعم، يصحّ دعوى مبطلية النقص السهوي الذي لا يمكن تداركه، ولو بحذف الزائد، كما لو ترك ركناً ولم يذكره إلا بعد الخروج من الصلاة، وإحداث ما ينافيها عمداً أو سهواً من تكلم ونحوه؛ لما قد عرفت من أن مقتضى توقيفية العبادات لزوم ابقاء أحكامها الصادرة من الشرع لمطلق الصلاة، فيتبع حتى يرد دليل على خلافه، فليتناً مل.

وأيضاً: يظهر ممّا ذكرنا أن نقص الركن في النافلة يكون كنقص الركن في الفريضة، ولا يشمل دليل: «لا سهو في النافلة» الوارد في خبر ابن مسلم؛ لأنّ

(١) تهذيب الأحكام : ج ٢ / ١٨٩ ح ٥١، الوسائل، ج ٥ الباب ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٤.

نقص الركن سهواً ليس من أحكام السهو حتى يرتفع بذلك، بل هو مقتضى الأمر الأوّل المتعلّق بالصلاة، فلا بدّ من تحصيله. فبذلك يظهر الفرق بين زيادة الركن سهواً من عدم البطلان، ونقصان الركن بالبطلان كما أفتى به أصحابنا كالسيّد في العروة في المسألة التاسعة من الشكّ في النافلة، ووافقه أكثر أصحاب الفتوى لولا الكلّ، فليراجع.

نعم، يظهر من صاحب «مصباح الفقيه» المناقشة في الحديثين بعدم ارتباطهما بزيادة السهو في الركن كالركوع، حتى يكونان دليلاً على عدم مبطلية زيادة الركن في النافلة، حتى يعدّ ذلك فارقاً بينهما؛ حيث، قال: (يمكن أن يكون ذلك بظاھر لمن أراد أن يصلي عدّة ركعات كالثمان ركعات نافلة الزوال مثلاً التي هي ركعتان ركعتان، فتلبّسه بالثالثة لا يكون إلّا بزعم فراغه من الأولتين اللّتين هما نافلة مستقلّة، فحاله حال من تلبّس بالعصر بزعم فراغه من الظهر، ثمّ ذكر في أثناء العصر عدم فراغه من الظهر. وقد عرفت فيما مضى أنّه قد يتّجه الالتزام في مثل الفرض بإلغاء ما في يده وتدارك المنسيّ، ومنع استلزامه للزيادة المبطلّة كما تقدّم تحقيقه، فعلى هذا ليس الحكم المستفاد من هذا الخبر مخالفاً لحكم الفريضة، بل قد يتّجه حمل الخبر الأوّل أيضاً على هذا بناءً على لزوم التشهد والتسليم في ركعتي الشفع، وعدم جواز الإتيان بالركعات الثلاث موصولة.

نعم، بناءً على جواز الإتيان بها موصولةً كما يعطيه ظاهر هذه الرواية كغيرها من الروايات المذكورة في محلّها، يتمّ الاستدلال بها للمدّعي، ولكن في خصوص موردّها، وهو نسيان التشهد لا غير، اقتصاراً في الحكم المخالف للأصل على مورد النصّ... إلى آخره)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٣٢٤.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنه لو كان مورده ما ذكره من أنه لمن أراد الإتيان بالركعات، وتخيّل تمام الركعة، ثم ذكر عدم فراغه عنها، فيجوز له رفع اليد عن الركعة وإتمام ما سبق، كما هو الحال في الفريضة مثل الظهرين كما مثّل بهما، لقنا إنه لا يناسب مع ما جاء في الرواية من تصريح الإمام عليه السلام في جواب السائل الذي قال: (أليس قلت في الفريضة إذا ذكره بعدما ركع، مضى في صلاته، ثم سجد سجدي السهو بعدما ينصرف يتشهد فيهما؟) فردّ عليه عليه السلام: (ليس النافلة كالفريضة)؛ لوضوح أنه لو كان مورده ممّا ذكرتم، لكان الحكم في الفريضة أيضاً كذلك، كما صرّحتكم بذلك، فهو لا يجمع مع كلام الإمام بأن النافلة ليست كالفريضة، فالأولى حمل الخبرين على ما ذكرناه من أنهما ورد البيان أن الزيادة في الركن في النافلة لا يضرّ بها كما قام عليه الإجماع بأن الفارق بين الفريضة والنافلة هو هذا، فالاستدلال بهذين الخبرين لا يخلو من قوّة.

تتميم البحث: لا خلاف في أن الفريضة إذا وقع فيها ما يوجب سجدي السهو وجب إتيانهما، إنّما البحث في أن الحكم في النافلة كذلك أم لا؟
الظاهر أنه لا خلاف بأنه لا يوجب ذلك فيها، كما صرح به في «المنتهى» و «المدارك» وغيرهما، بل هو بعض معاهد الإجماعات السابقة، بل عن ظاهر الأوّل وصريح «الخلاف» نفي الخلاف فيه، والمهمّ الدليل على ذلك:

الدليل الأوّل: صحيح محمد بن مسلم وغيره من نفي السهو الموجب - بالفتح - في النافلة، الذي مصداقه الواضح عدم لزوم شيء عليه في صورة وقوع ما يوجب ذلك في الفريضة، خصوصاً إذا قلنا بالتعميم في نفس السهو، بحيث يشمل الشكّ مضافاً إلى النسيان؛ لكثرة استعمال السهو في كليهما في لسان الأخبار.

الدليل الثاني: المفهوم المستفاد من خبري الصيقل والحلبي، حيث إنه وقع

في نافلة الوتر سهوٌ وهو نسيان التشهّد والجلوس بعد الركعتين، حتّى قام، ولم يحكم فيهما الإمام عليه السلام من اتيان سجدة السهو، مع أنّه ربّما كان ذلك واجباً في الفريضة، فلو كان النسيان موجباً لذلك هنا، كان ينبغي أن يشير اليهما فيهما، فيستفاد من عدم الإشارة أنّه ليس عليه شيءٌ.

كما قد يؤيّد ذلك ويؤكدّه قوله عليه السلام: «ليس النافلة كالفريضة»، وهذه الجملة هي بمنزلة الكبرى الكلّيّة، وقابلة لجعلها دليلاً على التسري إلى غير المورد، وهو مثل قضاء السجدة والتشهّد المنسيين حيث لا يجب هنا، ولا مشروعيّة لإتيانها إذا نسيها ومضى محلّ تداركهما.

نعم، إن كان التدارك ممكناً ولو بإسقاط ما أتى به من الزائد من رفع اليد عنه، وإلحاق المنسيّ بالأجزاء وجب الاتيان به، وأمّا لو تذكّر بعد الفراغ عن الصلاة، وتخلّل المنافى ولو لطول الزمان من الفراغ، فإنّه حينئذٍ لا مشروعيّة له بإتيان القضاء؛ لأجل المفهوم المستفاد من الخبرين، بل وكذا صحيح ابن مسلم بأنّه (ليس عليه شيءٌ)، فيعدّ هذا أيضاً وجهاً فارقاً بين الفريضة والنافلة، وإن تنظر فيه صاحب «الجواهر» بالنسبة إلى الخبرين، بقوله: (وإن كان العمل بهما لا يخلو من نظر، خصوصاً مع التعدي لغير موردهما، لكن يستفاد منهما ومن غيرهما من الأخبار سهولة الأمر في النافلة، وإن لم تف بتفصيل ذلك)، انتهى محلّ الحاجة^(١). ونحن نضيف إلى كلامه ما سبق من إمكان الاستدلال على نفي القضاء في السجدة والتشهّد المنسيين بصحيح ابن مسلم الوارد فيه قوله: (ليس في النافلة شيءٌ)، من أنّه إشارة إلى نفي ما كان مع المصلّي في صورة كونه فريضة واجبة، ولا بأس به، والله العالم.

(١) الجواهر، ج ١٢ / ٤٣٠.

قوله ﷺ: خاتمة في سجدي السهو (١).

الخاتمة: في سجدة السهو

(١) وهما واجبتان في المواضع التي ذكرناها، وفي من تكلم ساهياً أو سلم في غير موضعه و زيادةً على ذلك نقول:

إن سجدي السهو مضافاً إلى وجوبهما في نسيان التشهد أو السجدة، تجب في موضعين آخرين: أحدهما فيمن تكلم في الصلاة ساهياً، والثاني فيمن سلم سهواً في غير موضعه.

والدليل على ذلك:

الدليل الأول: قيام الشهرة عليه بين الأصحاب قديماً وحديثاً نقلاً وتحصيلاً.

الدليل الثاني: الإجماع، وقد ادّعى عليه الإجماع في «الفقيه» و «المنتهى»، وعن ظاهر «الشافعية» و صريح «النجيبية»، بل وعن «غاية المراد»، بل عن الحسن بن عيسى على ما في «مختلف» العلامة نسبته سجدي السهو في الكلام الواقع سهواً إلى آل الرسول ﷺ، فيصير الإجماع حينئذٍ الدليل الأول في المسألة، وإلا يكفي كون المسألة مشهورة شهرة عظيمة.

الدليل الثالث: الأخبار الكثيرة على حد الاستفاضة لو لم تكن متواترة، الدالة على ذلك، فلا بأس بذكرها حتى تتضح المسألة إن شاء الله تعالى، بعض الأخبار من الصحاح:

منها: صحيح عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم ناسياً في الصلاة، يقول: أقيموا صفوفكم؟ قال: يتمّ صلاته ثم يسجد سجدتين، فقلت: سجدا السهو قبل التسليم هما أم بعد؟ قال: بعد»^(١).

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

ومنها: صحيح ابن أبي يعفور، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يدري ركعتين صلى أم أربعاً؟... إلى أن قال: وإن تكلم فليسجد سجدة السهو»^(١).

ومنها: موثقة عمّار بن موسى، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن السهو، ما تجب فيه سجدة السهو؟ قال عليه السلام: إذا أردت أن تقعد فقمّت، أو أردت أن تقوم فقعدت، أو أردت أن تقرأ فسبّحت، أو أردت أن تُسبّح فقرأت، فعليك سجدة السهو.. إلى قوله: وعن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام، ثم ذكر من قبل أن يُقدّم شيئاً أو يُحدث شيئاً؟ فقال: ليس عليه سجدة السهو حتّى يتكلم بشيءٍ، الحديث»^(٢). فإنّ المراد من التكلم:

إن كان هو الكلام الآدمي المتعارف، فدلالته على المقصود واضح. وإن كان المراد من التكلم غير الكلام الآدمي من الأذكار، التي هي من أفعال الصلاة، التي من شأنها الإتيان بها بعد القيام أو القعود، فتنهض الرواية حينئذٍ شاهدة للقول بشبوتها لكل زيادة.

هذا كما في «مصباح الفقيه» لكنّه لا يخلو عن بُعد.

ومنها: رواية «فقه الرضا»، أنّه قال: «كنتُ يوماً عند العالم عليه السلام ورجل سأله عن رجل سهى في ركعتين من المكتوبة، ثم ذكر أنّه لم يتمّ صلاته؟ قال: فليتمّها ويسجد سجدة السهو»^(٣).

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢، تهذيب الأحكام:

ج ٢ / ٣٥٣ باب ١٦.

(٣) فقه الرضا: ١٢٠.

ويحتمل كون المراد من (السهو) هو السلام، أو كان السهو غيره مثل كلام الآدمي الواقع في الركعتين مثلاً.

ومنها: رواية سعيد الأعرج المشتملة على قصّة ذي الشمالين، حيث لا يناسب مع أصول المذهب من جهة اشتمالها على صدور السهو عن رسول الله ﷺ في الصلاة المحمول عندنا على التقية.

والأخبار في ذلك متعدّدة، وفي بعضها ذكر وجه الإتيان بسجدة السهو؛ إمّا لأجل الكلام أو السلام أو لهما، فلا بأس بذكر واحدة منها وهو ما رواه سعيد الأعرج، قال:

«سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: صَلَّى رسول الله ﷺ ثم سَلَّمَ في ركعتين، فسأله من خلفه يا رسول الله حَدِّثْ في الصلاة شيء؟ فقال: وما ذلك؟ قال: إِنَّمَا صَلَّيْتُ ركعتين، فقال: أَكْذَلِك يا ذا اليمين؟ - وكان يُدعى ذو الشمالين - فقال: نعم، فبني على صلاته فَأَتَمَّ الصلاة أربعا، إلى أن قال: وسجد سجدتين لمكان الكلام»^(١).

وجه الاستدلال: واضح، ولو لم تقبل ذلك في حق رسول الله ﷺ، لكثرة الأدلة العقلية والنقلية على استحالة السهو عليه مطلقاً، فعليك بالمراجعة إلى رسالة صاحب «الوسائل» رحمه الله حول هذه القضية.

وأمّا صاحب «مصباح الفقيه» - فهو فضلاً عن الإشكال المذكور من المخالفة مع أصول المذهب - قال: (مع أنّه لا دلالة فيها على الوجوب).

لكنّه لا يخلو عن نقاش؛ لأنّ ظهور فعل ذلك رسول الله ﷺ بعد الصلاة، حيث لم يذكر فيه شيئاً يفيد الترخيص، يدلّ على الوجوب، اللهمّ إلّا أن يرفع اليد عن ذلك بواسطة الأخبار المتعارضة، فلا وجه لكلامه.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١٦.

أقول: الروايات المشتملة على ذلك من التصريح أو التلويح بسهو رسول الله ﷺ في صلاته، بإتيان ركعتين في غير الثنائية ستة روايات، وجميعها مشتملة على ما لا يناسب مع هو الثابت عندنا من أحكام الصلاة؛ مثل وقوع الكلام بالذاكرة مع الناس، والسؤال عن ذي الشمالين أولاً، والبناء على صلاته بإلحاق بقيّة الركعات إليها ثانياً، مع أنّه قد خرج عن الصلاة بواسطة انحرافه عن القبلة عند التكلم مع الناس، حتّى أنّه جاء في بعض الروايات أنّه ﷺ صلى بالناس ركعتين ثمّ نسي حتّى انصرف؛ الظاهر خروجه عن حالة الصلاة، ورغم ذلك عاد وبنى على صلاته! مضافاً إلى إسناد السهو إلى رسول الله ﷺ ثالثاً، فلا محيص بملاحظة هذه الأمور من حمل هذه الطبقة من الأخبار على التقية، لأنّ العامة لا يأبون من نسية السهو إلى رسول الله ﷺ، لأنّهم لا يعتقدون بعصمة رسول الله و الأئمة عليهم السلام، وتفصيل المسألة موكول إلى محلّ آخر.

ومنها: صحيح العيص، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ نسي ركعة من صلاته حتّى فرغ منها، ثمّ ذكر أنّه لم يركع؟ قال: يقوم فيركع ويسجد سجدةً»^(١). بناءً على أنّ المراد من قوله: (يقوم فيركع)، في صدر الرواية الإشارة إلى إتيان الركعة المنسية، والمراد من: (يسجد سجدةً) هو سجدة السهو، وإلاّ يمكن أن يكون المقصود من (يركع) هو الإتيان بقيّة الركعة من الركوع والسجدة من دون إشارة إلى سجدة السهو التي هي المقصودة هنا، وصاحب «الجواهر» فهم منه ما ذكرناه في الأوّل.

ومنها: رواية أخرى لعَمَّار، في حديثٍ، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ صَلَّى ثلاث ركعات، وهو يظنّ أنّها أربع، فلمّا سلّم ذكر أنّها ثلاث؟ قال: يبني

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٨.

على صلاته متى ما ذكر، ويصلي ركعة ويتشهد ويُسَلِّم ويسجد سجدة السهو، وقد جازت صلاته^(١).

هذا كله الأخبار الدالة على لزوم سجدة السهو للكلام السهوي أو السلام السهوي في الصلاة، فلا بد من الأخذ بها.

نعم، نسب إلى الصدوقين والجعفي عدم الوجوب فيهما، بل ربما مأل إليه في «المدارك»، بل نسب إلى عدّة من الفقهاء مثل حسن بن عيسى والمفيد وعَلَم الهدى وابن حمزة وسَلَّار بالقبول في خصوص الكلام السهوي دون السلام، لاستظهار ذلك من كلامهم، لاقتصارهم في خصوص الكلام بسجدة السهو دون السلام، عكس المحكي عن أبي علي في «الذكرى» من قبوله في السلام السهوي دون الكلام، ولكنه ضعيف من جهات:

الأولى: من تصريح بعضهم بلزوم سجدة السهو في الكلام أيضاً في موضع آخر من كلامهم، وهو كما عن الصدوق على ما نقله صاحب «الحدائق»، فإنه بعد نقل كلامه في موارد لزوم ذلك - من أنه قال في موضع آخر: (وإن تكلمت في صلاتك ناسياً فقلت أقيموا صفوفكم، فأتم صلاتك واسجد سجدة السهو).

الثانية: نُقِل عن الصدوق التصريح بالانحصار، إذ قال: (لا تجب سجدة السهو إلا على من قعد في حال قيام، أو قام في حال قعود، أو ترك التشهد، أو لم يدر زاد أو نقص).

ولكن يحتمل كون الحصر إضافياً، أي بالإضافة إلى ما يتعلق بنفس الصلاة دون الكلام الذي هو فعل خارجي.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١٤، التهذيب: ج ٢ / ٣٥٣ باب ١٦ ح ٥٤.

الثالثة: أن يكون الأمر بسجدي السهو للكلام استحبابياً، فلم تتحقق مخالفته للمشهور، مضافاً إلى ضعف هذا الاستظهار عن مجرد الاختصار في ذكر بعض أفراده دون بعض آخر، وعلى هذا لو ادّعى وجود الإجماع على ذلك لم يكن ببعيد.

أقول: ولكن مع ذلك كله، قد يظهر من صاحب «المدارك» و «الذخيرة» الميل إلى عدم وجوب سجدي السهو في الكلام السهوي في الصلاة، تمسكاً ببعض الأخبار الدالة على ذلك:

منها: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «في الرجل يسهو في الركعتين ويتكلم؟ قال: يتم ما بقي من صلاته، تكلم أو لم يتكلم، ولا شيء عليه»^(١).

والظاهر أن المراد من (السهو في الركعتين) كناية عن إيقاع التسليم والتكلم بعده سهواً، فأجاب عليه السلام أنه: (لا شيء عليه) بأن يراد من النفي نفي كل ما يتوهم كونه عليه، ومنه سجدي السهو لأجل السلام السهوي، أو الكلام كذلك.

بل يفهم من جواب الإمام عليه السلام بقوله: (تكلم أو لم يتكلم)، بيان أن زيادة التكلم بعد السلام لا يوجب سجدي السهو، كما لا يوجب السلام السهوي في غير موضعه أو كان ساكناً عنه، بل لعلّ حكمه عليه السلام بعدم شيء عليه لأجل وقوع الكلام بعد السلام، وإن كان في غير محله، فتأمل.

نعم، لا بدّ عند الاستدلال بهذا الحديث من فرض كون الصلاة أزيد من الركعتين كالمغرب والرباعية مثل الظهرين حتى يصدق السهو فيه بالسلام في غير موضعه، مع أنه يحتمل كون المراد من (السهو في الركعتين) بيان أن أصل السهو كان واقعاً في الركعتين، بأن تكون الركعتان ظرفاً لوقوع السهو فيهما من جهة صدور الكلام من المصلي من دون وقوع التسليم في غير موضعه، بل كان السؤال عن خصوص الكلام السهوي لا مع السلام، والثاني أقرب.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٥.

وعلى كلّ حال، ينفي هذا الخبر عن تحقّق عقوبة عليه، سواءً كان مع السلام أو بدونه، وهو مطلوب القول الآخر.

وأصرح من ذلك في الدلالة والشمول لكلا الفردين من السلام والكلام، ما جاء في الخبر الصحيح الذي رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل صَلَّى ركعتين من المكتوبة، فسَلَّمَ وهو يرى أنّه قد أتمَّ الصَّلَاة وتكلّم، ثمّ ذكر أنّه لم يُصَلِّ غير ركعتين؟

فقال عليه السلام: يُتَمَّ ما بقي من صلاته ولا شيء عليه»^(١).

فإنّ الظاهر من هذه الرواية كون المكتوبة أزيد من الركعتين كالمغرب أو أحد الظهرين أو العشاء، أو لعلّ السهو الصادر هو التسليم في غير موضعه والتكلّم، ومع ذلك قال: (لا شيء عليه)، الشامل بإطلاقه عدم وجوب سجدي السهو عليه، وهو المطلوب.

ومنها: أي من جملة ما يدلّ على عدم وجوب سجدي السهو، صحيحة فضيل بن يسار، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكون في الصلاة فأجد غمزاً في بطني أو أذىً أو ضرباناً؟ فقال: انصرف ثمّ توضّأ وابن على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمّداً، وإن تكلمت ناسياً فلا شيء عليك، فهو بمنزلة من تكلم في الصلاة ناسياً، الحديث»^(٢).

ومحلّ الاستشهاد ذيل الحديث من تشبيه السهو في المورد بالنسيان والسهو في الصلاة بالتكلّم فيها، وحكمه بأنّه: (لا شيء عليه) الشامل بإطلاقه نفي سجدي السهو عنه، وهو المطلوب.

(١) التهذيب: ج ٢ / ١٩١-١٩٢ باب ١٠ من أبواب أحكام السهو في الصَّلَاة ح ٥٨، الوسائل،

ج ٥ الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٩.

(٢) الوسائل، ج ٤ الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٩.

والرواية وإن كانت بحسب مجموعها من الصدر والذيل مشتملة بما لا يوافق مذهب الإمامية، ولا بدّ فيها من التوجيه، ولكن ذلك لا يضرّ بما يؤخذ به من بعض الفقرات ولا يسقطها عن الحجّية.

هذه جملة أخبار تدلّ على أنّ السهو الواقع في الصلاة لا يوجب سجدي السهو المندرج في عموم: (لا شيء عليه)، فيتعارض مع الأخبار الدالة على وجوب سجدين لمن سهى في الصلاة بالتكلم أو التسليم في غير محلّه، فلا محيص من لزوم الجمع بينهما بأحد من الأمرين أو الأمر:

إمّا بحمل الأخبار الدالة على الوجوب على الاستحباب، من خلال التصرّف في الهيئة، فيكون المراد من قوله: (لا شيء عليه)، أي من حيث الوجوب، فلا ينافي كون سجدي السهو مستحبّة، وهذا هو مختار عدّة من الفقهاء كالكليني والصدوقين والعماني والسيد والديلمي وابن حمزة وزهرة.

وإمّا تخصيص عموم (لا شيء عليه) بغير سجدي السهو في الموردين، وهما الكلام والسلام السهويين، حيث يجب فيهما سجدي السهو؛ لأجل ورود الدليل على ذلك.

وإمّا أن يقال: بأنّ المراد من (لا شيء عليه) أي لا إعادة ولا إثم عليه، فلا ينافي حينئذ كون سجدي السهو واجباً في الموردين بواسطة تلك الأدلة.

ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّه لا موقع لتوهم الإثم هنا، بعد فرض وقوعه سهواً كما لا يخفى، فيبقى حينئذ حمل الأخبار النافية (لا شيء عليه) على نفي إعادة الصلاة، بأن يفرض كون المورد محلاً لتوهم كون وقوع مثل الكلام السهوي أو السلام كذلك في غير محلّه موجباً لبطلان الصلاة، ولذلك نفى عنه الإمام وجوب الإعادة في الموردين، وهذا الحمل - مع ملاحظة ذهاب المشهور شهرة عظيمة على وجوب سجدي السهو في الموردين، وتخصيص عموم النفي بالنسبة إلى الموردين بواسطة

قوله ﷺ: أو شك بين الأربع والخمس (١).

تلك الأخبار - يعدّ أوفق بالاحتياط، وإجابةً لدعوى فهم الأعلام من الحكم بالوجوب من جهة صراحة الأخبار الدالة على الوجوب، وإمكان رفع اليد عن عموم (لا شيء عليه) وحمله على غير هذين الموردين، خصوصاً في الأفعال على الأحوط، وإن كان الإتيان بهما مطلقاً حسناً، والله العالم.

(١) من جملة ما يجب فيه سجدة السهو، هو الشك بين الأربع والخمس، وفاقاً لصريح جماعة من الأصحاب، بل في «المقاصد» و «الذخيرة» إنه المشهور، بل عن الحلبي في «السرائر» نسبته إلى الأكثر من المحققين، بل في «المفاتيح» نفي الخلاف فيه، وعن «مجمع الفائدة و البرهان» نفي الشك فيه، بل في «الغنية» الإجماع عليه، كما عن الحسن بن عيسى نسبته إلى آل الرسول ﷺ، فيصير الدليل حينئذٍ هو الإجماع، ولا أقل من الشهرة بشهرة عظيمة كادت أن تكون إجماعاً. والدليل الثاني الأخبار المعتبرة فيها صحاح دالة على ذلك، وهي تكفي في إثبات هذا المدعى:

منها: صحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كنت لا تدري أربعاً صلّيت أم خمساً، فاسجد سجدة السهو بعد تسليمك ثم سلّم بعدهما»^(١).
ومنها: صحيح شعيب، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا لم تدري خمساً صلّيت أم أربعاً، فاسجد سجدة السهو بعد تسليمك وأنت جالس، ثم سلّم بعدهما»^(٢).

ومنها: صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا لم تدري أربعاً صلّيت أم خمساً، أم نقصت أم زدت، فتشهد وسلّم واسجد سجدة بغير ركوع ولا قراءة،

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥ الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ و ٣.

تتشهد فيهما تشهداً خفيفاً»^(١).

ثمّ الظاهر من هذه الأخبار أنّ الشكّ واقع بعد إتمام الركعة التي كانت بيده، كما يشهد على ذلك ورود الكلمة بإيقاع الماضي، بقوله: (صَلَّيْتُ)، الظاهر في الفراغ عن الركعة برفع الرأس من السجدة، كما يؤيد ذلك بذكر التشهد والتسليم بعده، حيث يفيد كون الشكّ واقعاً بعد رفع الرأس عن السجدة.

نعم، قد يلحق به كونه بعد إتمام ذكر السجدة الأخيرة أو بعد وضع الرأس على المسجد دون قبله، مثل ما إذا كان بين السجدين أو قبلهما أو حال الركوع أو بعده حتّى يقال في حقّه بأن يكمل الركعة بعد ذلك، حيث إنّ ظاهر هذه الأخبار غير شاملة لمثلها، فلا يندرج في حكم الصّحة حتّى يشملها حكمها.

نعم، إن قلنا بالصّحة حتّى في مثل ما ذكرنا، وقبلنا دخولها في حكم المسألة، بأن يقال إنّ إطلاق هذه النصوص يشملها من حيث إنّهُ يصدق عليه عدم علمه بأنّه صلّى أربعاً أو خمساً، بعد أن أكمل الركعة، لولا القرينة التي ذكرناها شاهداً لمَدّعانا، حيث يستلزم كون الأفراد المذكورة غير مندرجة في النصوص، فتكون الصلاة حينئذٍ فاسدة، ضرورة عدم السجود حينئذٍ للفساد. وقد مضى تفصيل هذا البحث والمسألة في الشكوك الصحيحة، وبيان الأقسام المتصورة في ذلك من جهة الصّحة والفساد، فراجع.

نعم، يخرج عن فرض الفساد ما لو كان محلّ الشكّ قبل الركوع، حيث يمكن حينئذٍ فيه الرجوع إلى الصّحة بعلاج، من جهة إرجاع الشكّ إلى الشكّ بين الثلاث والأربع بانهدام القيام، فيصير حينئذٍ شكّه بين الثلاث والأربع، فإن قلنا بوجوب سجدتي السهو فيه، لم يكن ذلك لأجل كون الشكّ شكّاً بين الأربع والخمس، بل

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٤.

قوله ﷺ: وقيل في كل زيادة ونقيصة إذا لم يكن مبطلاً (١).

لأجل زيادة القيام أو احتماله.

هذا كله في الشك بين الأربع والخمس.

ويلحق بهذا الشك ما لو كان شك بين الخامسة والسادسة قبل الركوع، حيث يحكم بالصحة إن كان شك قبل الدخول في الركوع، لإمكان إصلاحه بعلاج، بأن يهدم القيام ويرجع شك حينئذ إلى الشك بين الرابعة والخامسة، ويجب حينئذ عليه سجدة السهو لزيادة القيام، أو للشك المتعلق بالخامسة والسادسة، أو للرجوع إلى الشك بين الرابعة والخامسة، ويترتب عليه حكمه بعد هدم القيام، أو أن ذلك للمجموع من باب تداخل المسببات بأسباب متعددة.

ومما ذكرنا أخيراً يظهر ضعف القول بالحصص، بكون موجب سجدي السهو في غير ذلك، أو كالحصص من جهة القول بعدم وجوب سجدي السهو في مثل موردنا، كما لا يخفى.

(١) بحثنا في هذه المسائل عن حكم السهو عند الزيادة والنقيصة في الصلاة، فيما لم يستلزم بطلان الصلاة، وأنهما توجبان سجدي السهو في كل زيادة أو نقيصة سهوية أم لا؟ وملاحظة الأقوال في مواردنا من الإيجاب أو النفي، وحيث إن صاحب «الجواهر» رحمه الله أعرب نفسه الشريفة في ضبط الآراء والفتاوى المتفاوتة في هذه المسألة من الفقهاء، وقد أجاد فيما أفاد، ومحصل لمقصودنا من الأقوال، فلذلك رأينا أن نكتفي هنا بنقل نص كلام صاحب «الجواهر» لأنه مشتمل لجميع الخصوصيات الموجودة في الأقوال، قال: (وقيل - والقائل بعض أصحابنا كما في «الخلاص» - يجب سجدة السهو في كل زيادة في الصلاة، ونقيصة منها، إذا لم يكن مبطلاً، إلا أننا لم نعرف قائله صريحاً قبل المصنف، بل أطلق في «الدروس» عدم

معرفة قائله ومأخذه، كما أنه أطلق في «الذخيرة» و «الرياض» أن المشهور عدم الوجوب لذلك من غير تقييد بين المتقدمين أو غيرهم.

لكن عن «الجواهر المضيئة»: أن المشهور وجوبهما لكل زيادة ونقصان، بل عن «غاية المرام» أن الذي عليه المتأخرون وجوبهما في كل موضع لو فعله أو تركه عمداً بطلت صلاته، فيخرج حينئذ نسيان القنوت وفعل الذكر والدعاء بغير قصد ونحوهما ممّا لا يقدر عمداً. وفي «المقاصد» بعد نقل ذلك عن بعضهم إن النصّ والفتوى مطلقان.

وعلى كلّ حال، فالوجوب خيرة «المختلف» و «التذكرة» و «التحرير» و «الإرشاد» في احتمال، و «اللُّمعة» و «الموجز» و «الجعفرية» و «الذكرى» و «فوائد الشرايع» و «الروضة» و «المقاصد العلية»، وعن «الإيضاح» و «الهلالية» و «السهوية» و «تعليق النافع» و «التنقيح» و «إرشاد الجعفرية» و «العزية» و «الدرة السنية» و «الجواهر المضيئة»، و ظاهر «غاية المرام» أو صريحه، ومال إليه على ما قيل في «المهذب البارع»، وقد سمعت أنه حكاه في «الخلاف» عن بعض أصحابنا، وكأنّه تردّد فيه المصنّف هنا، بل ومعتبره، ونسبه بعضهم إلى الصدوق أيضاً، وكأنّه يقرب إليه في الجملة ما عن المفيد من وجوبهما على من لم يدر زاد سجدة أو نقص سجدة، أو زاد ركوعاً أو نقص ركوعاً، ولم يتيقن ذلك، وكان شكّه فيه حاصلاً بعد مضيّ وقته وهو في الصلاة.

وما عن التقيّ من إيجابهما للشكّ في كمال الفرض وزيادة ركعة، واللّحن في الصلاة نسياناً، بل ربّما يستفاد من المحكي في «الذكرى» في مسألة محلّ السجدين عن أبي عليّ أيضاً إن لم يكن ظاهره أو صريحه. فمن العجيب ما سمعته من «الدروس» مع أنه خيرة الفاضل قبله، وخيرته نفسه فيما سمعته من كتبه، بل قد

سمعتُ أنه حكى عن الصدوق أيضاً، وربما استفيد من المحكي عن أبي علي كما عرفت، ولا ريب في أنه أحوط إن لم يكن أقوى، انتهى محل الحاجة^(١).

أقول: الأولى الرجوع إلى ذكر ما يستدل به لوجوب سجدي السهو لكل زيادة تدخل على المصلي أو نقصان في الصلاة:

الأول: مرسل ابن أبي عمير، عن سفيان بن السمط، وهو هكذا: عن الشيخ في «التهذيب» بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا عن سفيان بن السمط، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان»^(٢).

وهذه الرواية رغم أنها مرسلة بواسطة قوله: عن بعض أصحابنا، إلا أن إرساله واقع بعد ابن أبي عمير، وهو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، فتصير الرواية مصححة به، فتكون في حكم الصحيح بناءً على عدم قدح جهالة من بعده، خصوصاً مع ملاحظة أن مراسيل ابن أبي عمير بحكم المسانيد عند الأصحاب، لأنه ممن لا يروي إلا عن ثقة، فسفيان بن السمط ثقة عنده وعند غيره من العصابة، وإن كان مجهولاً عندنا، ونحن نزيد على ذلك بأنه وإن لم يثبت توثيقه عندنا بالخصوص، إلا أنه لم يثبت أيضاً قدحه، وهذا يؤيد كفاية نقل الرواية عنه بمثل ابن أبي عمير في صيرورته مقبولاً عند الأصحاب، ومعتبراً في الجملة، وقابلاً لجعله دليلاً في المسألة، هذا من حيث السند.

وأما من جهة الدلالة: فإنه مطلق يشمل كل ما يصدق عليه أنه زيادة أو نقصان في الصلاة، سواء كانت في الأفعال أو الأقوال فيؤخذ به، إلا أن يثبت

(١) الجواهر، ج ١٢ / ص ٤٣٤.

(٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

التقييد والتخصيص فيه، أو يحمل أمره على الندب، بواسطة معارضته مع دليل أقوى منه في الدلالة حتى يوجب التصرف في هيئته.

الثاني: صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال: إذا لم تدر أربعاً صليت أو خمساً أم زدت أم نقصت، فتشهد وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة، تتشهد فيهما تشهداً خفيفاً»^(١).

بناءً على أن المعطوف عليه فيه جملة: (لا تدري)، التي هي فعل الشرط حتى يصير المعنى بأن نفس الزيادة والنقصان في الصلاة مشكوك للمصلي، لا كونه في خصوص الأربع أو الخمس الذي هما المعمول في (درى)، فبذلك يثبت وجوب سجدي السهو لكل زيادة أو نقيصة في الصلاة، وهو المطلوب.

بل ويكون كذلك أيضاً إن كان المعطوف عليه هو معمول (درى)، حتى يوجب كون التردد بينهما في خصوص الركعة الرابعة أو الخامسة، حيث إنه يوجب مع ضمنية عدم القول بالفصل إلحاق غيرهما بهما، فيتم المطلوب، ولذلك قال صاحب «الجواهر» بعد ذكر كون المعطوف عليه فيه فعل الشرط لا معمول درى: (بل وإن قلنا بذلك أيضاً)، فإنه إشارة إلى ذلك، أي ولو كان الشك في الزيادة والنقصان في نفس المعمول.

قال الشهيد في «الدروس»: بأنه إذا كان احتمال وقوع أحد الأمرين من النقيصة فقط أو الزيادة كذلك موجباً لسجدي السهو؛ ففي صورة العلم بوقوع أحدهما في صلاته يكون بطريق أولى، لأن في الثاني يقطع بوقوع حدث في الصلاة من أحدهما دون ما قبله، حيث يكون بالاحتمال لا بالقطع، فإذا وجب ذلك مع الاحتمال، ففي العلم به يكون بطريق أولى.

و ردّ عليه الهمداني في «مصباح الفقيه» بقوله: (وأضعف منه الاستدلال له

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٤.

بالروايات الآمرة بالسجدين لدى الشك في الزيادة والنقيصة ضرورة كونهما أجنبيّةً عن المدّعى.

ودعوى أولويّة المدّعى من المنصوص، مدفوعة بظهور النصّ، خصوصاً صحيحة فضيل؛ في إناطة الحكم بنفس الشك في الزيادة والنقيصة، كما في الشك بين الأربع والخمس، لا بذات الوصفين، كي يدّعى أنّ القطع بتحققهما سهواً أولى بالسببيّة للسجدين من احتمال حصولهما، فلا يقاس أحدهما بالآخر، فضلاً عن أن يكون أولى، فهذه الصحيحة على خلاف المطلوب أدلّ، فعمدة ما يصحّ الاستشهاد به لهذا القول، هي رسالة سفيان المتقدّمة)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

قلنا: مراده من الصحيحة هي صحيحة فضيل بن يسار وقد جاء فيها: «إنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن السهو؟ فقال: من حفظ سهوه فأتّمه فليس عليه سجداً السهو، وإنّما السهو على من لم يدر أزداد في صلاته أم نقص منها»^(٢).

ودعوى أجنبيّتها عن المدّعى بالنسبة إلى منطوق الرواية، صحيحة لأنّها ليست في صدد بيان الوصفين من الزيادة أو النقيصة، حتّى يقال بأنّه إذا وجبت السجدة لكلّ منهما مع الشك، ففي تحقّق كليهما يكون بطريق أولى، ولكن يمكن الاستفادة الأولويّة من المفهوم الموافق، بأنّه إذا كان وقوع نفس الشك في تحقّق أحدهما مستلزماً للسجدة، ففي العلم بتحققهما يحكم العقل بالأولويّة، وإن لم يكن مربوطاً بالرواية من حيث الغرض والمقصود.

وكيف كان، فالاستدلال بالرواية من جهة أنّ الشك في تحقّق أحدهما موجبٌ للسجدة، خصوصاً إذا أُريد الأعم من الزيادة أو النقصان حتّى للأبعض

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٣٤٠.

(٢) الوسائل، ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٦.

والأجزاء، لا خصوص الركعات، وهكذا أثبتت هذه الصحيحة وجوب سجدي السهو لكل زيادة أو نقصان، وهو المطلوب.

الدليل الثالث: المرسل المذكور في المحكي من عبارة ابن الجنيد، عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ تَرَكَ شَيْئاً مِنْ صَلَاتِهِ فَلَيْسَ بِسَاجِدٍ سَجَدْتَنِي السَّهْوَ بَعْدَ سَلَامِهِ»، وقد نقله صاحب «الجواهر»^(١).

أقول: رغم أنَّ هذا الخبر واردٌ في خصوص السهو في النقصان دون الزيادة إلاَّ أنه يلحق بالنقصان من باب عدم القول بالفصل، كما يلحق بوقوع أحدهما في صورة العلم بالوقوع من باب الأولوية، أو بواسطة عدم القول بالفصل بين صورة الشك بوقوع أحدهما بالخصوص أو صورة العلم بالوقوع، وأمَّا احتمال كون الشك بين ثلاث موارد من الزيادة أو النقصان، أو لم يكن شيئاً منهما، فبعيدٌ جداً.

الدليل الرابع: صحيحة زرارة، قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: قال رسول الله ﷺ: إذا شك أحدكم في صلاته، فلم يدر زاد في صلاته أم نقص، فليسجد سجدين، وهو جالس، وسماهما رسول الله ﷺ المرغمتين»^(٢).

الدليل الخامس: صحيحة فضيل بن يسار: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن السهو؟ فقال: من حفظ سهوه فأتته فليس عليه سجدة السهو، وإنما السهو على مَنْ لم يدر أزد في صلاته أم نقص منها»^(٣).

والاستدلال بهذين الحديثين متوقفٌ على إرادة مطلق الزيادة والنقصان، سواء في الركعات أو في الأجزاء، لا خصوص الركعات، وإلاَّ على الثاني تكون

(١) الجواهر، ج ١٢ / ٤٣٥.

(٢) الوسائل، ج ٥، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٣) الوسائل، ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٦.

دلالة الخبر موقوفاً على كون الاحتمال لخصوص أحدهما بصورة الشك، أي إذا لم يدر أنه زاد في صلاته ركعة أم لا، أو أنه نقص من صلاته ركعة أم لا، لا بصورة العلم بوقوع أحدهما، لأنه يستلزم البطلان قطعاً، لأجل تحقق العلم بزيادة الركن أو نقيصته سهواً، وموثقة عمّار أدلّ في القيام موضع القعود والتسبيح موضع القراءة، بضميمة عدم القول بالفصل بين القراءة والتسبيح وغيرهما.

أقول: هذه جملة الأخبار التي يمكن أن يستدلّ بها على وجوب سجدي السهو في كل زيادة أو نقيصة ترد على المصلي، ولكن الذي ينبغي تذكيره في هذه المسألة هو أن عدّة من الفقهاء قديماً وحديثاً ذهبوا إلى عدم الوجوب، لا سيّما بين المتأخّرين منهم، ولعلّ الوجه فيه ورود أخبار كثيرة دالة على وقوع زيادة سهوية لأجل تدارك ما نسي من الأفعال كالسجدة أو الركوع قبل الدخول في الركن الآخر، مع أن تداركه مستلزمٌ لزيادة ما يأتي بالتدارك من وقوع ما سبق متّصفَةً بزيادة سهوية ولم يتذكّر، بلزوم سجدي السهو بعد الصلاة، مع كونه مصداقاً لمفاد حديث سفيان بن السمط، فلا بأس بذكر هذه المجموعة من الأحاديث في الجملة: **منها:** خبر إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية، قام فذكر وهو قائم أنه لم يسجد؟ قال عليه السلام: فليسجد ما لم يركع، فإذا ركع فذكر بعد ركوعه إنه لم يسجد، فليمض على صلاته حتى يُسلم، ثم يسجدها فإنها قضاء»^(١).

فإن أمره بالسجود ما لم يركع ربّما يستلزم رفع اليد عن جميع ما أتى به من القيام والقراءة، أو التسبيح الواقع في حال القيام، لأجل تدارك السجدة المنسيّة،

(١) تهذيب الأحكام: ج ٢ / ١٥٣ ح ٦٠، الوسائل، ج ٤ الباب ١٤ من أبواب السجود، الحديث ١.

فيوجب تحقّق وصف الزيادة بالنسبة إلى ما أتى به قبل ذلك، فلا بدّ أن يتذكّر بوجوب سجدي السهو لأجل تلك الزيادة، مع أنّه لم ينبّه عليه، رغم كون المقام مقام بيان ذلك لو كان ذلك واجباً.

لا يقال: هذه الرواية لا تنفي عدم وجوب شيء عليه، ومن الممكن حينئذٍ أن يكون الواجب على من ابتلى بذلك وجوب سجدي السهو عليه؛ لأجل الأخبار الدالة على وجوب سجدي السهو لكلّ زيادة أو نقيصة، فبذلك نقيّد إطلاق هذه الرواية.

لأنّا نقول: - مضافاً إلى ما عرفت من كون المقام مقام بيان وحاجة يقتضي ذلك - أنّه ربّما يكون في مثل لنا أخباراً مثل هذه الأخبار التي تذكر بتماميّة الصلاة وأنّه لا شيء عليه:

منها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «من نسي القراءة فقد تمّت صلاته ولا شيء عليه»^(١).

فالامام عليه السلام رغم أنّ المصليّ نقص من صلاته بواسطة ذلك النسيان، ورغم ذلك فقد حكم عليه السلام بتماميّة الصلاة، الظاهر في فراغ ذمّته عنها، لا سيّما مع التأكيد بأنّه لا شيء الشامل بإطلاقه عدم سجدي السهو عليه.

وحمل جملة: (لا شيء عليه) على نفي الإعادة، لا يناسب ولا يحسن مع ذكر جملة: (تمّت صلاته) قبل ذلك الموصلة إلى ما هو المقصود.

ومثله في الدلالة صحيحة زرارة^(٢) على التماميّة من دون ذكر: (لا شيء عليه) لمن نسي القراءة في الأولتين فذكرها في الأخيرتين.

(١) الوسائل ج ٤، الباب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ج ٤، الباب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

بل وهكذا مثل ما سبق في تمامية الصلاة، وأنه لا شيء عليه، صحيحة أخرى لزرارة واردة فيمن جهر في موضع الإخفات أو أخفى في موضع الجهر في الصلاة نسياناً، فقال عليه السلام: «فلا شيء عليه وقد تمت صلاته»^(١). مع أنه قد نقص صلاته عما هو الواجب عليه من الجهر أو الإخفات.

وغير ذلك من الأخبار المشتملة على زيادة أو نقيصة سهوية، حيث لم يحكم الامام عليه السلام بإتيان سجدي السهو، فلذلك حكم الكثير من المتأخرين باستحباب ذلك، وهو حسنٌ وجيدٌ وإن كان الأحوط إتيان السجدين في السهو في الأفعال في الزيادة أو النقيصة.

أقول: ومما ذكرنا يظهر أنه لا سجود للنقيصة المتدركة، ولما يصدق ما يحصل بسببه زيادة في الصلاة، وإن كان قد سهى عنها؛ وذلك لما ورد في الأحاديث من نفي السهو عمّن حفظ سهوه فأتّمه:

ومنها: صحيح فضيل بن يسار: «إنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن السهو؟ فقال: من حفظ سهوه فأتّمه فليس عليه سجدة السهو، وإنّما السهو على من لم يدر أ زاد في صلاته أم نقص منها»^(٢).

ومنها: رواية سماعة مرسلاً، قال: «قال: من حفظ سهوه فأتّمه فليس عليه سجدة السهو، إنّما السهو على من لم يدر أ زاد أم نقص منها»^(٣).

ومنها: خبر الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسهو في الصلاة فينسى التشهد؟ قال: يرجع فيتشهد. قلت: ليسجد سجدي السهو؟ قال: ليس في هذا سجدة السهو»^(٤).

(١) الوسائل ج ٤، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) و (٣) الوسائل، ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٦ و ٨.

(٤) الوسائل، ج ٤، الباب ٩ من أبواب التشهد، الحديث ٤.

وقال صاحب «الجواهر»: (لا يصدق عليه النقيصة) وكأنه لحصول التدارك بالرجوع، بل تكون هذه الأخبار مؤيدة للبحث السابق من عدم وجوب سجدين لكل زيادة ونقيصة؛ لوضوح أن التدارك حتى ولو سلمنا صدق عدم النقيصة في حقه بالتدارك، لكنه يستلزم تحقق الزيادة بما يرجع للجبران، لكن رغم ذلك لم يحكم الامام عليه السلام بالسجود.

وكيف كان، فالحق عندنا عدم السجود مع التدارك، خلافاً لصاحب «الموجز» من ذهابه إلى وجوبه لكل سهو، وإن تدارك المنسي في الصلاة أو بعدها، ولكن لا يلتفت إليه مع وجود النص على خلافه. هذا كله إذا كان التدارك المجرى واقعاً في نفس الصلاة، فدعوى عدم صدق النقص عليه له وجه.

هذا بخلاف ما لو كان التدارك واقعاً بعد الصلاة، حيث لا يرفع بذلك عنوان النقيصة عن الصلاة، ولذلك يجب حينئذٍ للتشهد المنسي وأبعاضه والسجدة المنسية سجدتي السهو، وإن لم نقل بوجوبهما لنفس النسيان لهما الواقع في الصلاة الذي قد تدارك لهما؛ لما قد عرفت صدق السهو للزيادة في التدارك دون النقيصة كما لا يخفى، فليتناًمل.

ومن ذلك يظهر حكم وجوب السجود للنقيصة المنكشفة في سائر صور الشكوك الصحيحة، إذا تبين بعد الاحتياط نقصها أو قبل الاحتياط، بناءً على صحة الصلاة وعدم وجوب الإعادة حتى بعد التبين. هذا كله تمام الكلام بالنسبة إلى النقيصة السهوية.

وأما الكلام بالنسبة إلى الزيادة السهوية: فالظاهر أن صدق الزيادة في الصلاة موقوفٌ على أن يكرر فعلاً من أفعالها سهواً بما أنه من الصلاة، لا ما يشمل نحو وقوع شيء خارج عنها في الصلاة، وإن لم يكن بعنوان أنه منها، إذ من

الواضح أنَّه لا يعدّ نحوه زيادة في الصلاة حتّى يجب السجود عليه من هذه الجهة و الحيثيّة، وذلك لا ينافي وجوب شيءٍ عليه من حيثيّةٍ أخرى، إن دلّ الدليل عليه كما لا يخفى.

حكم ترك المندوبات

الظاهر أنَّه لا يجب السجود بالسهو في ترك المندوبات، بعد العزم على فعله، كالقنوت ونحوها كما نصّ عليه الفاضل والشهيدان، بل مرّ حكاية ما قاله العلامة في «غاية المرام» عن المتأخّرين، بأنّ وجوبهما ثابتٌ في كلّ موضع لو فعله أو تركه عمداً بطلت صلاته، فخرج بذلك حينئذٍ نسيان القنوت وفعل الذكر والدُّعاء بغير قصد ونحوهما ممّا لا يقدر تركها عمداً في الصلاة. مضافاً إلى أنّ وجوب سجود السهو بترك هذه الأمور أمرٌ مخالف للأصل، فلا بدّ فيما خالف الأصل من الاقتصار على موضع اليقين من النقص. ولكن يظهر من بعض خلاف ذلك، بل المحكي عن أبي عليٍّ من أنّه لو نسي القنوت قبل الركوع أو بعده قبل أن يسلم في تشهد؛ تسجد سجدي السهو. وهو ضعيف حيث لم نجد عليه دليلاً.

هذا بالنسبة إلى النقيصة في المندوبات إذا تحقّقت في الصلاة. وأمّا لو زاد في الصلاة مندوباً سهواً؛ ففي «التذكرة» يسجد للسهو، وفي «الجواهر» ولا ريب في أنّه أحوط، وإن كان فيه نظر كما في «الروضة» لعدم زيادة السهو على العمد.

أقول: وهو كذلك، لوضوح أنّه إذا كان زيادته عمداً جائزاً، فلا وجه للحكم بوجوب السجود مع سهوه.

اللهمّ إلّا أن يقال: بإمكان الافتراق بين العمد والسهو، من جهة أنّ العمد

قوله ﷺ: ويسجد المأموم مع الإمام واجباً إذا عرض له السبب (١).
قوله ﷺ: ومحلهما بعد التسليم للزيادة أو النقصان، وقيل قبله، وقيل
بالتفصيل (٢).

مشمئلاً على القصد والنية بإتيان المندوب في الصلاة، فيندرج بذلك تحت دليل ورد
في استحبابه، فيصير حسناً ومحبباً، وهذا بخلاف ما لو وقع سهواً، فلا دليل عليه،
بل يدخل حينئذٍ في دليل: «من زاد في صلاته» ممّا لا قصد معه، فيدخل تحت
حديث سفيان بن السمط إن قبلنا عموميتته لمثل المندوب، ولكنّه لا يخلو عن تأمّل،
خصوصاً بعدما ثبت مخالفته مع الأصل والاقتصار فيه على موضع اليقين.

(١) هذا الفرع يتحدّث عن حكم تحقّق سبب السجود للإمام والمأموم نتيجة
تبعيّة المأموم من الإمام في الجماعة، وحيث صدر موجب السجود عن كليهما، فذلك
يجب السجود لهما، ولا يسقط السجود عن المأموم بواسطة إتيان الإمام، والظاهر أنّه
المراد من المعيّة، وليس مراده الإتيان بسجدي السهو معاً بحيث لم يتفرّق بينهما في
الإتيان، كما أنّه ليس المراد من المعيّة إتيانهما مع الائتتمام والجماعة، إذ لا دليل لنا
بلزوم مراعاة المعيّة في الفرض الأوّل، كما لا مشروعيّة لفرض الثاني، فضلاً عن كونه
واجباً كما قدّمنا بحثه في المسألة الرابعة من مسائل الكتاب.

والدليل على أنّ المقصود من كلام المصنّف هو وقوع موجب السهو عن
كليهما لا الإمام فقط هو عبارة بعده، حيث يقول: (ولو انفرد أحدهما كان له حكم
نفسه)؛ أي من دون أن يجب على الآخر الذي لم يصدر عنه ذلك، سواء كان إماماً
أو مأموماً، خلافاً لبعض أوجبته على المأموم، ولو لم يصدر الموجب إلّا عن
الإمام، بتوهم مقتضى التبعيّة في الجماعة، لكنّه ليس إلّا مجرد وهم كما لا يخفى.

(٢) اختلف الفقهاء في حكم هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: بكون محلّهما بعد التسليم، وهو الأشهر، بل هو المشهور بين

الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل عليه عامّة المتأخّرين كما في «الرياض»، بل هو خيرة «المقنع» وما تأخّر عنه كما في «مفتاح الكرامة»، بل هو مذهب الأصحاب كما عن «كشف الرموز»، بل وعلمائنا كما عن «نهاية الأحكام»، بل عليه الإجماع كما في «الخلاف» و«المصابيح» للمولى الأكبر، و«الأمالي» و«الناصرات» وغيرها.

القول الثاني: محلّهما قبل التسليم على ما في المتن، ولم يصرّحوا بقائله، بل صرّح غير واحد بعدم العثور عليه.

القول الثالث: هو القول بالتفصيل، بأن يكون عند النقصان قبل التسليم، وعند الزيادة بعده، وهو قول أبي عليّ في ظاهر المحكي عن كلامه أو صريحه كما في «الدروس» و«البيان»، وإن قال في «الذكرى» أنّه ليس فيه تصريح بما يرويه عنه بعض الأصحاب من التفصيل، نعم هو مذهب أبي حنيفة.

هذا كلّّه بالنظر إلى الأقوال في المسألة بإضافة قولٍ بالتخيير لصاحب «الذخيرة» جمعاً بين الأخبار.

والمختار هو القول الأوّل كما هو المشهور لولا الإجماع، والدليل عليه الأخبار المستفيضة لولا المتواترة، فلا بأس بذكرها، وفيها صحاح:

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الرجل يتكلّم ناسياً في الصلاة، يقول: أقيموا صفوفكم؟ قال: يتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدتين، فقلت: سجدتا السهو قبل التسليم هما أم بعد؟ قال: بعد»^(١).

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كنت لا تدري أربعاً صلّيت أم خمساً فاسجد سجدي السهو بعد تسليمك، ثمّ سلّم بعدهما»^(٢).

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

ومنها: صحيحة ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة فلا يجلس فيهما حتى يركع؟ قال: يتم صلاته ثم يسلم ويسجد سجدة السهو وهو جالس قبل أن يتكلم»^(١).

ومنها: صحيحة الفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «في الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة ثم ينسى، فيقوم قبل أن يجلس فيهما؟ قال: فليجلس ما لم يركع وقد تمت صلاته، وإن لم يذكر حتى ركع فلميض في صلاته، فإذا سلم سجد سجدة وسجد سجدة وهو جالس»^(٢).

ومنها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا قمت في الركعتين من الظهر ومن غيرها، ولم تشهد فيهما، فذكرت ذلك في الركعة الثالثة قبل أن تركع، فاجلس وتشهد وقم فأتم صلاتك، وإن لم تذكر حتى تركع، فامض في صلاتك حتى تفرغ، فإذا فرغت فاسجد سجدة بعد التسليم قبل أن تتكلم»^(٣).

ومنها: خبر القداح، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: «سجدتا السهو بعد التسليم وقبل الكلام»^(٤).

هذه جملة من الأخبار تدل على كونهما بعد التسليم.

الدليل على القول الثاني: وهو كونهما قبل التسليم في الزيادة والنقصان، الذي لم يعرف قائله كما ادّعاه صاحب «الجواهر» بأنه اعترف بذلك غير واحد، وهو كما رواه الشيخ عن محمد بن سنان، عن أبي الجارود، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: متى أسجد سجدة السهو؟ قال عليه السلام: قبل التسليم، فإنك

(١) الوسائل، ج ٤ الباب ٧ من أبواب التشهد، الحديث ٤.

(٢) و (٣) الوسائل، ج ٤، الباب ٩ من أبواب التشهد، الحديث ١ و ٣.

(٤) الوسائل، ج ٥ الباب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

إذا سلّمت فقد ذهب حُرمة صلاتك»^(١).

فإنّه لا يصلح للمعارضة مع تلك الصحاح وغيرها، لوجود الضعف في السند لأجل محمّد بن سنان، والوهن فيه لأجل موافقته لمذهب العامّة، الثابت أنّ الرُّشد في خلافهم، وعدم معلوميّة قائله كما عرفت تصريح غير واحدٍ على ذلك.

الدليل على القول الثالث: وهو التفصيل بين النقصان بإتيانهما قبل التسليم وفي الزيادة بعده، وهو دلالة رواية صحيحة سعد بن مسعد الأشعري، قال: «قال الرضا عليه السلام في سجدي السهو إذا نقصت فقبل التسليم، وإذا زدت فبعده»^(٢).

ومنها: حديث صفوان بن مهران الجمّال، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن سجدي السهو؟ فقال: إذا نقصت فقبل التسليم وإذا زدت فبعده»^(٣).

وهذا من مذهب أبي حنيفة، ونُسب ذلك إلى أبي عليٍّ من كونه ظاهر كلامه أو صريحه على ما في «الدروس» و «البيان»، وإن قال في «الذكرى» بأنّه ليس فيه تصريح بما يرويه عنه بعض الأصحاب من التفصيل.

أقول: وكيف كان، فالقول الأوّل هو الأقوى لجهات متعدّدة؛ من وجود أخبار كثيرة مستفيضة لولا المتواترة على ذلك أوّلاً.

وثانياً: مخالفته لمذهب العامّة، والذين يكون الرُّشد في خلافهم.

وثالثاً: أصالة عدم قابليّة الصلاة لمثل ذلك في أثنائها، إذ لم يرد على جوازه دليلٌ وغرضُ لنا الشكّ فيه، لأجل وجود ما يوهن فيه؛ مثل موافقته مع العامّة الموجب لاحتمال كون صدوره عن تقية، فمع الشكّ في الجواز يكون المرجع إلى الأصل الذي أُشير إليه.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٥، التهذيب: ج ٢ /

١٩٥ باب ١٠ ح ٧١.

(٢) و (٣) الوسائل، ج ٥ الباب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٤ و ٦.

قوله ﷺ: وصورتها أن ينوي ويكبر مستحباً، ثم يسجد، ثم يرفع رأسه، ثم يسجد ويرفع رأسه، ويتشهد تشهداً خفيفاً، ثم يسلم (١).

ورابعاً: يؤيد الإشكال أيضاً فيما إذا قلنا بأن سجدة السهو المأتي بها في الصلاة، يحتمل كونها من زيادة الركن المفسد للصلاة، وإن لم يكن الإتيان بهما بما أنهما من الصلاة، لكن زيادتهما تكون مشابهة ومطابقة مع سجدة الصلاة فيؤخذ بالشبهة.

وخامساً: لو أتى بهما في الأثناء وكان السبب الموجب لهما هو نسيان السجدة أو التشهد اللذان تركا في الأثناء، فبسبب ذلك وجب عليه القضاء لهما، فكان الحري أن يقع ما يوجب اصلاحها بعد إتيان أصل القضاء والسجدة لاقبله، والحال أنه هنا وقع خلافه.

مضافاً إلى أن أصل القضاء للجزء وهو السجدة أو التشهد أولى بالتقدم من جهة الحيثية، حيث إنهما جزء والسجدتان عقوبة، وهي تقع عادة بعد تمام العمل. وكيف كان فإن هذه الأمور تضيف في وهن هذا الوجه، بعد عدم وجود دليل يساعدنا في مقابل تلك الأخبار.

(١) هذه المسألة مشتملة على فروع عديدة، لا بد أن نلاحظ كل واحد منها ونبحث عنها مستقلاً، فنقول ومن الله الاستعانة:

الفرع الأول: بعد معلومية كون السجود هنا مثل سائر موارد السجود من لزوم وضع الأعضاء السبعة على الأرض بما يصح السجود عليه مطمئناً، كما أنه يجلس بعد السجدة بين السجدتين مطمئناً كالجلوس المعهود في الصلاة، وبعبارة أخرى السجدتان هنا كالسجدتين في الصلاة من جهة الهيئة والشكل، فبعد ثبوت كل هذا، نقول يجب أولاً النية، فقد صرح بوجوبها الفاضل وغيره، بل نسب إلى «السرائر»

وأكثر من تأخر عنها، بل في «المفاتيح» أنه المشهور، بل لا أجد فيه خلافاً كما اعترف به في «الرياض»، وإن لم يذكرها عدّة من الفقهاء، كالمصنّف في «النافع»، والفاضل في «الإرشاد»، بل قيل والصدوق في «المقنع»، و «المفيد» والسيد والشيخ وأبي عليّ وأبي الصلاح فيما نقل عنه، لكن الظاهر أنّ عدم نقلهم كان لأجل وضوحه ومعلوميّته، والاتكالهم على ذكرها في أوائل كتبهم بالنسبة إلى سائر العبادات، لا لعدم الوجوب عندهم، ضرورة أنّهما عبادة كما هو الأصل في كلّ مأمور به.

وعلى فرض وجوبها فيهما لأجل كونهما عبادة؛ لا فرق حينئذٍ في ذلك من جهة دخولهما تحت عموم دليل النية في العبادة، بين أن يكون محلّ الإتيان بهما قبل التسليم أو بعده.

خلافاً للشهيد في «الحواشي النجارية» حيث قال: (إنه ينبغي الاستغناء عن النية إذا أتى بهما قبل التسليم)، فكأنه أراد أنّهما حينئذٍ يكونان كالجزء من الصلاة، فيستغنى بنيتها عن نيتها.

ولكن قال صاحب «الجواهر» بعد ذكر كلامه: (لكنه لا يخلو عن بحث)؛ ولعل وجهه أنّه إن سلّمنا استفادة جواز الإتيان بهما في أثناء الصلاة من الدليل، كان جوازه من جهة التخلّل في الأثناء بهما لا بما أنّهما جزء من الصلاة، بل هما شيئان خارجان عن الصلاة، يجوز إتيانهما في الصلاة لقيام الدليل، نظير اندراج صلاة الآيات في وسط صلاة اليوميّة عند ضيق الوقت، حيث لا يوجب اندراجها فيها صيرورتها من الفرائض من اليوميّة، وهكذا في المقام إن استظهرنا من الأدلّة جواز الإتيان بهما في الأثناء، وقلنا بوجوب النية لهما، فلا بدّ من ذلك أيضاً حتّى مع الاندراج كما لا يخفى.

كما أنه ضعيف أيضاً: توهم الاستغناء عن النية باحتمال كونهما من توابع الصلاة، ومن أحكام السهو فيها، فيكتفى بنية عن نية؛ لوضوح أنهما بنفسهما عملٌ مستقلٌّ يقع في أثناء الصلاة، ولذلك يصحّ البحث فيه أنه لو نسي النية حين العمل، وصار عملاً بلا نية، هل يصدق عليه أنه فعل كثير وقع في الأثناء حتّى يوجب بطلان الصلاة أم لا؟ بل غايته كونهما من الزيادة السهوية في الصلاة، بأن لا يوجب البطلان، بل عليه سجدة السهو إن قلنا بكونهما لكل زيادة ونقيصة فيها، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق في الأدلة.

الفرع الثاني: هل يجب فيهما تعيين السبب وموجبه من كونه للسهو في الكلام أو السلام ونحوهما، أو لنسيان السجدة أو التشهد، أم لا؟ فيه قولان:

القول الأول: بالوجوب كما عن الفاضل في «النهاية» على ما حكى عنها، و«الذكرى» وتعليقي «الإرشاد» للكركي وولده.

ولعل وجه ذهابهم إليه: هو توهم توقف صدق الامتثال على ملاحظة ذلك، نظير قصد الظهرية بالنسبة إلى الظهر.

القول الثاني: وهو قول جماعة أخرى من الفقهاء مثل صاحب «الذخيرة» و«الكفاية» وصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه»، بل عند المتأخرين عامة في الجملة إطلاق الأدلة، وصدق الامتثال بعد فرض، أنه قد أتى بهما لأجل الأمر بهما، وامتثالاً له مع قصد القربة، وذلك يكفي في صدق الامتثال، بل ومع الشك في لزوم ذلك، فالأصل العدم، خصوصاً عند فرض عدم وجود دليل يدل عليه.

ثمرة اختلاف القولين: تظهر عند كشف الخلاف، كما ما لو ظن أن سهوه كان كلاماً فسجد له، ثم ظهر وتبين أنه كان لنسيان سجدة، فيعيد على القول الأول كما عليه صاحب «النهاية» و«الهداية»، بخلاف الثاني فلا إعادة عليه، لأنه أدى بما

في ذمته إذا كان العمل مع قصد القربة وامتنالاً لأمر المولى، غاية الأمر قد أخطأ في تطبيق الأمر على العمل، وهو غير ضائر إذا لم يقيّد امتثال أمره بخصوص ما عيّنه، بحيث لو علم خلافه لم يكن آتياً به، فالعمل مشتمل على قصد الأمر وأتى به مع القربة، وهما يكفیان في تحقّق صدق الامتنال، والتعيين في الواقع يكفي في صحة العمل، ويجعل نية الخلاف لغواً، لأنّه قد سهى في ذلك، وقد عرفت تمامية ما هو الشرط في صحته، وأمّا وتعيين الخصوصية فغير مأخوذ في المأمور به حتّى يوجب خطؤه لغوية عمله.

نعم، قد يقدح في ذلك العمد فيه لانحلاله وإرجاعه إلى عدم النية حينئذٍ، وعدم الإتيان بالمأمور به، فيبقى في ذمته، والمسألة واضحة.

الفرع الثالث: ثبت من خلال ما ذكرنا عدم وجوب تعيين سبب وجوب السجدة، إنّما السؤال عن امكان تداخل سببية الأسباب إذا تحقّق موجبها متعدداً أم لا بدّ لكلّ سبب وموجب من مسببٍ مستقلاً، ولا يتداخل أسباب السجود، سواء اتّحد الجنس أم اختلف؟ فيه قولان بل أقوال:

القول الأول: عدم التداخل مطلقاً وهو كما هو خيرة الفقهاء من العلامة في «التحرير» و «التذكرة» والشهيد في «الذكرى» و «الدروس» و «البيان» و «الموجز» و «حاشية الألفيّة» للكركي، وصاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه»، وأكثر المتأخّرين لولا الكلّ، والدليل على ذلك أمور:

الأول: مقتضى الأصل، لأنّ التداخل مخالفٌ للقاعدة، فلا يذهب إليه إلا مع الدليل، وهو هنا مفقود.

الثاني: توقّف البراءة اليقينية عليه.

الثالث: كلّ واحدٍ من الأسباب سببٌ تامّ في السببية، فهكذا يكون مع

الاجتماع، لأنَّ حقيقة الشيء لا تخرج عن حقيقته ومقتضاه، فالتداخل يستلزم: خرق الإجماع، أو تخلف المعلول عن علته التامة بغير مانع، أو تخلف تعدد العلل التامة مع تشخص المعلول، أو الترجيح بلا مرجح لو اكتفى بواحد منها، أو عدم تساوي المتساويات في اللوازم، والكل محال.

ودعوى: كون العلل الشرعية علامات ومعرفات لا مؤثرات حقيقية.

دعوى مجازفة وبلا فائدة، بعدما نشاهد أنهم يعاملون مع هذه الأمور معاملة الأمور الحقيقية في ذلك، فمع وجود هذه الوجوه، لا يبقى مورد لتوهم التداخل في أسباب السجود، حتى يكتفى بإتيان واحدٍ للجميع مع تعدد موجب، كما لا يخفى.

والقول الثاني: التداخل مطلقاً - أي سواء اتحد الجنس أم اختلف - وهو المنسوب إلى ظاهر «المبسوط» في أول كلامه، واختاره في «الذخيرة» و «الكفاية»، ولعل وجه كلامهم هو كون أن العقوبة المفروضة ثابتة لأصل حدوث السهو وصرف وجوده في الصلاة الموجب له، ولا أثر لما يتعدّد بعد ذلك، بلا فرق في ذلك بين اتحاد الجنس وغيره.

ولكن ظاهر لسان الأدلة على خلاف ذلك أدلّ، حيث إنه ناطق بتعدّد المسبب مع تعدّد سببه، وعليك بالمراجعة والتأمل فيها لعلك تجد صحة كلامنا.

القول الثالث: وهو التفصيل، ولكن ممّا ذكرنا آنفاً يظهر عدم صحة هذا القول الذي ذهب إليه الحلّي في «السرائر» من قبول التداخل في متحد الجنس دون غيره، بدعوى الإطلاق في الأدلة دون مختلف الجنس لعدم الدليل، بل ظاهر الدليل هو العدم، وقلنا بأنّ ظاهر الدليل هو العدم في الجميع، لما قد عرفت الوجوه المؤيدة لهذا الاختيار، فلا نعيد.

أقول: لكن الذي ينبغي الإشارة إليه أن هذا التعدّد إنّما يكون فيما إذا لم يكن

من جملة متوالية كالقراءة مثلاً إذا تركها نسياناً، حيث لا يجب عليه بكلّ حرفٍ سجدتان، وإن لو انفرد كان واجباً عليه ذلك، من جهة أنّ العرف يرى أنّها في جميع الجملة والقراءة سبباً واحداً لا أسباباً متعدّدة حتّى يجب لكلّ حرف سجدة واحدة، وإن كان يصدق عليه سببٌ واحد لو انفرد به، فتشخيص الوحدة والتعدّد أمرٌ عرفيٌّ يؤخذ به ويترتب عليه حكمه.

ومن ذلك يمكن أن يدعى بأنّ الملاك في تشخيص الوحدة والتعدّد هو وحدة السهو وتعدّده، لتخلّل الذكر في وسطه، فكلّ ما يقع ويتحقّق في سهو واحد ولو كان ممتدّاً لا يجب عليه إلّا السجود الواحد، وإن كان المسهوّ الواقع في ذلك السهو أفعالاً متعدّدة وكلمات عديدة.

و ممّا ذكرنا يتّضح صحّة ما في «الذكرى» حيث قال: (لو نسيها في الركعات نسياناً مستمرّاً لا تذكّر فيه، فالظاهر أنّه سبب واحد، ولو تذكّر ثمّ عاد إلى النسيان، فالأقرب تعدّد السبب، وكذا لو تكلم بكلمات متوالية أو متفرّقة ولم يتذكّر فكلام واحد ولو تذكّر تعدّد).

أقول: ونعم ما قال، وما ذكره صاحب «الجواهر» من المناقشة فيه بإمكان أن يقال بصدق التعدّد من غير تخلّل ذكرٍ، إذ اتّحاد السهو الباعث على صدور ذلك لا يقضي باتّحاد المسهوّ فيه حتّى لو حصل معه فصلٌ مثلاً يتحقّق به التعدّد، ثمّ أمرٌ بالتأمّل.

ليس على ما ينبغي؛ لوضوح أنّ المميّز للوحدة والتعدّد في مثل هذه الأمور ليس إلّا نفس السهو والذكر، إذ من الواضح أنّ التعدّد المتحقّق في ضمن الأفعال أو الأذكار لا يمكن أن يجعل هو الفارق الموجب للتعدّد في المسبّب، وإلّا يستلزم القول بتكثرّ المسبّب لكلّ فعلٍ أو حرفٍ يخرج من لسانه، ولو لم يصدق عليه

الكلمة و الكلام والالتزام بذلك دونه خرط القتاد، لاستلزامه العسر والخرج في تكرّر السجدة، وفساده واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

ثمّ قد عرفت منّا عدم وجوب تعيين السبب وإن تعدّد، للأصل وعدم الدليل يدلّ على لزوم التعيين، خلافاً لجماعةٍ حيث أوجبوه، ولعلّهم أرادوا من وجوب التعيين إثبات السببية لكل واحدٍ بالسبق ونحوه، بما أنّه قد تحقّق السبب بذلك فصار ثانياً، وثالثاً من جهة تحقّق المكلف به وتشخص الفعل به، حيث لا يكون التشخص لكل فردٍ إلّا بالنية، لصدق الامتثال به في مقام الإتيان، لا أن يكون المراد من التعيين بأن يستند كلّ واحدٍ من السجود إلى ما هو الأوّل منها، والثاني كذلك بحيث لو استند إلى خلاف ذلك لم يتحقّق الامتثال.

وبعبارة أخرى: لا يجب في مقام الامتثال رعاية الترتيب بين الأسباب في تقديم ما هو الأسبق على غيره؛ لأنّه من الواضح أنّ التعدّد هنا يكون كتعدّد ذمّة الإنسان بالديون، حيث يُجبر على فراغ ذمّته عن الذم من دون لزوم رعاية الترتيب في تحقّق فراغ ذمّته، فلو اشتغلت ذمّته بزيد أولاً وعمر ثانياً، فلا يجب عليه ردّ الدين لزيد ثم لعمر، بحيث لو نوى غير ذلك لم يفرغ ذمّته، كلّ ذلك ليس إلّا لأجل الإطلاق وعدم الدليل على لزوم التعيين.

الفرع الرابع: بعد ما ثبت عدم وجوب تعيين السبب إذا تعدّد، وقلنا بجواز الإتيان بالسجود على العدد الذي وجب عليه، بلا فرق بين كون سببه الموجب عليه سابقاً على الآخر أم لا، يبقى السؤال حينئذٍ بأنّه ثابتٌ هكذا مطلقاً سواء كان سجود السهو للأجزاء المنسية أو لغيرها ممّا يجب السجود على المكلف كالسهو في التكلم مثلاً، أو لابدّ من التفصيل في المسألة بأن يجب مراعاة الترتيب والتقديم في مثل سجود الأجزاء المنسية دون غيرها؟ مثلاً لو فرض أنّ الكلام

السهوي في الركعة الأولى، ونسيان السجدة الذي أوجب عليه سجدتي السهو في الركعة الثانية، كان الواجب عليه تقديم الثاني ولو كان سببه متأخراً عن الأول لكونه سجود جزء المنسي، فيه وجهان بل قولان:

قولٌ بالثاني، وهو كما عن «الذكرى» للشهيد الأول بتوهم ارتباط الجزء بتلك السجدة بواسطة النسيان العارض عليه، وكون سجوده مقدماً على سائر سجود السهو الذي لا يكون كذلك، خلافاً للعلامة في «التذكرة»، بل وهكذا صاحب «الجواهر»؛ لإطلاق الدليل، بل ومقتضى الأصل هو عدم الوجوب، لأنّه شك في التكليف والأصل البراءة، بل لو شك في الارتباط بين الجزء المنسي مع سجدتي السهو، فإن الأصل أيضاً عدم الارتباط، وإن كان الاحتياط في الرعاية، وهو طريق النجاة كما لا يخفى.

بل يمكن أن يقال: بأنّ مراعاة الاحتياط ثابتة في الترتيب، بأن يقدم ما هو الأسبق سببه على الآخر، بل جزم بذلك المحقق الكركي في «حاشية الألفية» كجزمه بالترتيب بين سجودات السهو للأجزاء المنسيّة، فيما حكى عنه في «الجعفرية»، وقيل وتبعه على ذلك شارحها، ولعل وجه التقديم ولزوم الرعاية هو ملاحظة أنّ الدّمة اشتغلت بإيقاع سجود السهو بعد الصلاة فوراً، بمجرد صدور السبب الأول، وأنّ الثاني قد وقع بعد اشتغال الدّمة بالسابق، فما لم يأت بالأول ولم يفرغ عنه دّمته تبقى مشغولة، ولا تصل نوبة الثاني، فلا بدّ من إيقاع الثاني بعد الفراغ عن الأول.

بل قد يظهر من ذلك وجه القول بتقديم سجود السهو على نفس الجزء أيضاً، وذلك إذا فرض تقديم سببه؛ لما قد عرفت من اشتغال دّمته بلزوم إتيانه بعد الصلاة فوراً، ولا فرق في ذلك بين كون السبب فوت جزء، أو تحقّق غيره ممّا يجب السجود عليه، فالاحتياط يحكم بحفظ الترتيب لكونه مطابقاً للقاعدة الأولى.

نعم، إذا فرض كون الواجب عليه ركعات الاحتياط، لأجل عروض الشكّ عليه في الصلاة، مع كون ذمّته مشغولة بما يجب عليه سجدة السهو، وكان سبب وجوب سجدة السهو مقدّماً على الشكّ العارض الموجب للاحتياط، فهل يقدر ما هو سببه مقدّم، بحيث يكون وظيفته هنا بعد الصلاة الإتيان بسجدة السهو قبل الإتيان بصلاة الاحتياط - بعلّة ما عرفت من كون الذمّة حينئذٍ مشغولة بالسجود قبل عروض الشكّ الموجب لصلاة الاحتياط - أم لا بل يجب عليه أولاً إتيان صلاة الاحتياط ثمّ السجود؟

الظاهر كون الثاني أقوى، ولا يأتي ما قيل في السابق هنا، ولعلّ وجهه هو أنّ صلاة الاحتياط كأنّه من قبيل ركعات نفس الصلاة الملحقة بالصلاة على احتمال، وعلى فرض وجود ذلك لا بدّ أن يلاحظ أنّ قضاء الأجزاء يكون بعد إتمام الصلاة وفراغها، وهو ليس إلّا بعد الإتيان بالاحتياط.

لا يقال: أنّه كما يحتمل كون الاحتياط من نفس الصلاة، ولا بدّ من وقوع القضاء و عقوبته بعدها، كذلك يحتمل كون الصلاة تامّة، فإتيان الركعات بعدها بلا فصل، يوجب وقوع الفصل بين الجزء المقضيّ و عقوبته بعده وبين الصلاة، لأنّ المفروض حينئذٍ وقوع الركعات الواقعة في البين نافلة غير مرتبطة بالفريضة، وأيّ وجه يقدر الفرض الأوّل على الثاني مع أنّ كليهما محتمل؟!

لأنّا نقول: مراعاة حكم الفريضة لو كانت ناقصة حتّى تتصل الركعات بها، أولى قطعاً عن مراعاة وصل القضاء و العقوبة بالصلاة، مضافاً إلى قيام الدليل على جواز هذا الفصل بين القضاء و العقوبة، وأنّه لا يضرّ ما أتى به بالجبران، بخلاف الوجه الآخر، ولذلك أفتى أكثر الأصحاب بتقديم الاحتياط على قضاء المنسيّة وسجدة السهو، ويمكن الوقوف على ذلك من خلال الرجوع الى المسألة الحادية عشرة من

«العروة» من مسائل قضاء الأجزاء المنسيّة، كما هو الأقوى عندنا، وفاقاً للعلامة البروجردى، والسيد جمال الكلبيّكاني وغيرهما من الأعلام.

و أيضاً: يظهر ممّا ذكرنا عدم تماميّة ما قاله صاحب «الجواهر» رحمته الله من تقديم أداء السجود على الجزء المنسيّ إذا كان سبب السجود مقدّماً على سبب وجوب القضاء، لأنّ الذمّة قد اشتغلت بالسجود قبل اشتغالها بالجزء، فلا بدّ من تقديم ما هو الأوّل، أو لا بأس بتقديمه في الإتيان فيجوز عكسه أيضاً، كما هو الظاهر من كلامه، بل قد تعدّى عن ذلك، وقال بتجوز تقديم السجود حتّى على ركعات الاحتياط من الصلاة، بدعوى أنّه لا تنافي بتخلّل سجود السهو بين الاحتياط والصلاة، مع أنّه ثبت ممّا مرّ ضعفهما.

ثمّ قال صاحب «الجواهر»: (وربّما يؤيّدّه أيضاً (أي الحكم بتقديم السجود على الجزء المنسيّ) ظهور رواية عليّ بن حمزة، في تقديم السجدين على التشهد المنسيّ، كما اعترف به في «الروض» و «الذخيرة»).

والرواية هي التي رواها: عليّ بن أبي حمزة، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا قُمتَ في الرّكعتين الأولىين، ولم تتشهد، فذكرت قبل أن تركع، فاقعد فتشهد، وإن لم تذكر حتّى تركع، فامض في صلاتك كما أنت، فإذا انصرفت سجدتَ سجدين لا ركوع فيهما، ثمّ تتشهد التشهد الذي فاتك»^(١).

فإنّ ظاهر الحديث كما قاله صاحب «الجواهر» رحمته الله من دلالتّه على تقدّم السجود على التشهد.

والقول بأنّه كان في صدّد بيان ما هو واقع على ذمّته من التشهد والسجود لا

(١) تهذيب الأحكام : ج ٢ / ٣٤٤ ح ١٨، الوسائل، ج ٥ الباب ٢٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

في مقام بيان أنّ ما هو الأسبق يقَدّم، وإن كان ممكناً عند الجمع مع ما قدّمناه من تقديم الأجزاء بالطبع على ما هو عقوبتها، إلّا أنّه مخالفٌ لظاهر أداة: (ثمّ) التي هي للتراخي، ولعلّ لذلك قال صاحب «الجواهر» رحمته الله بعد نقل ذلك: (لكن لم أجد من جزم بذلك، بل ظاهر جميع من تعرّض لذلك تقديم الجزء المنسيّ على سجود السهو، وإن تقدّم سببه، إلّا أنّ الشهيد الثاني في «المقاصد» فإنّه قد يظهر منه الجواز لا الوجوب، بل قد يظهر منه في «الروض» ومن الخراساني في «الذخيرة» جواز تقديم السجود على الجزء، وإن تأخر سببه فضلاً عن أن يتقدّم عليه).

ولعلّ وجهه: ملاحظة مثل هذه الرواية من دلالة ظاهرها على تجويز تخلّل السجود بين الصلاة وبين الجزء المنسيّ، فكأنّه أراد بذلك بيان أنّ ذمته مشغولة بأمرين وهما السجود المنسيّ من الجزء، ولا فرق في أداء الذمّة بين التقديم والتأخير نظير الاشتغال بزمّة الديون.

ثمّ قال صاحب «الجواهر»: (وإن كان الذي يقوى في الذهن تقديم الأجزاء المنسيّة والركعات الاحتياطية على السهوية مطلقاً، والأجزاء على الركعات، وبعضها على بعض السابق فالساق).

قلنا: نعم ما أفاد إلّا في الركعات كما سيأتي، كما أنّ الاعتبار عند العقلاء أيضاً يساعدنا، فهذا هو المختار كما عليه أكثر من نُقلت آراؤهم في «العروة» أو الاحتياط وجوباً كما لا يخفى.

حكم تعدد سجود السهو

يقع الكلام فيما لو اشتغلت ذمته بالسجودات، فهل يجب تقديم ما هو الأسبق بحيث لو أتى خلاف ما وقع لابدّ من الإعادة، أم لا بل غايته ترجيح ما هو الأسبق

الذي يساعده الاعتبار لا وجوبه، وهذا هو الأقوى، لأنّ الدليل الذي يدلّ على وجوب الإتيان بالسجود فوراً، لا يقتضي أزيد من وجوب أصل الإتيان نظير شغل الذمة في الديون، وأمّا وجوب رعاية ما هو الأسبق في الاشتغال في حال الإتيان ممّا لا دليل عليه.

أقول: وما ذكرنا يظهر ضعف احتمال التخيير بين الجميع، بأن يقال: لا فرق بين الأسبق وغيره بين السجود وبين الأجزاء من جواز تقديم أيّهما شاء، دون نفس الأجزاء، حيث يقدّم ما هو سببه كذلك، بل قد يقال بأنّه كذلك حتّى في نفس الأجزاء بعضها مع بعض أيضاً، بدعوى عدم ما يدلّ على وجوب تقديم الأسبق من حيث السبب؛ لما قد عرفت من لزوم رعاية ما هو الأسبق في الاشتغال في الأجزاء أو بعضها مع بعض، كما يجب عندنا رعاية تقديم إتيان قضاء الأجزاء على السجود، كما يجب رعاية تأخير الأجزاء عن ركعات الاحتياط من الصلاة، لأنّها تقع بعد الفراغ عنها، وهو لا يتحقّق إلّا بعد الإتيان بالاحتياط.

الفرع الخامس: في أنّه هل يجب التعرض للأداء والقضاء في سجود السهو أم لا؟ بل قد يقال إنّ لا يصحّ تعيين النية فيه كذلك فضلاً عن وجوبه، فيه قولان بل أقوال:

القول الأول: قولٌ بالوجوب، وهو المنقول عن «البيان» و «حاشية الألفيّة» للكركي وتعليقي «الإرشاد» له وولده وعن غيرها بأنّه يجب التعرض للأداء والقضاء إن خرج الوقت، أو كانت الفريضة قضاءً أكما صرح بذلك في بعضها أيضاً.

القول الثاني: القول بعدم الوجوب، كما صرح بذلك في موضع من «الألفيّة»، وإن حكى عنه أنّه قال: (إنّه أحوط)، وفي «المقاصد» العلّية أنّه أجود، وفي «الروضة» أنّه أولى، بل قال في موضع آخر منها - كما عن «الهلايّة» - إنّ نيتيهما:

(أسجدُ سجدي السهو في فرض كذا أداءاً لوجوبه قربةً إلى الله تعالى)، فإنه خلاف لما قاله الأوّل إن أراد الوجوب لا الجواز.

وقول ثالث: وهو عدم الصّحة فضلاً عن كونه واجباً، هذا هو الذي ادّعاه صاحب «الجواهر» فإنه بعد نقل القول بالوجوب، قال: (ولا ريب في ضعفه، إذ التحقيق عندنا عدم وجوب ذلك في أصل الصلاة، فضلاً عن السجدين اللّتين يمكن دعوى عدم صّحة ذلك فيهما، فضلاً عن وجوبه، لكونهما من بعض أحكام السهو في الصلاة، بل لو لم يفعل بعد الصلاة لم ينو فيهما القضاء، لأنّ الفوريّة ليست توقّيتاً عندنا. وأضعف من ذلك ما في «شرح الألفيّة» للكركي من اعتبار تعيين المنوب عنه فيهما)، انتهى كلامه^(١).

أقول: لا يخفى أنّ وجوب مثل هذه الأمور في الصلاة وأجزائها وما يتعلّق بها من العبادات، يحتاج إلى دليل وارد بالخصوص في غير ما يجب فيها، لتحقيق العبادات بما هي عبادة، ومن جملة تلك الأمور قصد الأداء والقضاء والنيّة، فمقدّم الدليل على كلّ واحد منها بالخصوص وعروض الشكّ في وجوبه، يكون الأصل هو المرجع وهو البراءة، لأنّه شكّ في التكليف، والأصل عدمه، خصوصاً إذا قلنا بعدم وجوب نيّة الأداء والقضاء في أصل الصلاة، إذا كان قد تحقّق العمل مع قصد امتثال الأمر ومع قصد القربة، ففي مثل سجدي السهو الذي هو فعل خارج عن الصلاة ومن توابع الصلاة، يكون عدم وجوبه بطريق أولى، وإن كان القول بعدم جوازه وصحّته لو أتى به مشكلاً جداً، خصوصاً مع ملاحظة تبني عدّة من الفقهاء القول بالوجوب، وعليه فالأقوى عندنا هو القول بعدم الوجوب.

الفرع السادس: في بيان محلّ النيّة:

(١) الجواهر، ج ١٢ / ٤٤٧.

قد يقال: إنّ محلّها هو حال الهويّ إلى السجود، أو حال التكبير لصدق المقارنة عرفاً معهما، ولعلّه لذلك قال في «البيان» وتعليقي «الإرشاد» للكركي وولده: (يجوز مقارنة النية للتكبير وإن استحبّت).

ولا يخفى أنّ الحاكم في مثل هذه الأمور من صدق المقارنة ليس إلّا العرف، ولا يبعد صحّة دعواه لأوّل الشروع بالهويّ، بأن يتحقّق الهويّ مع النية، كما تصحّ هذه الدعوى إذا كان تكبيره قبل الهويّ مع النية، لصدق المقارنة معه أيضاً كما هو واضح ولا كلام فيه.

أقول: لكن الذي ينبغي التكلّم في صحّته، هو ما لو نوى بعد وضع الرأس على الأرض؛ ففي «الروضة» و«المقاصد العلية» أنّ الأقوى الصحّة، وفي «الجواهر» قال: ولا يخلو عن تأمّل، ولعلّه لأجل أنّ ظاهر الأدلّة هو كون تحقّق صدق السجدة من أولها كونها مع النية، بخلاف ما لو وقعت النية بعد تحقّق الوضع، حيث يكون ابتداء وضعه بلا نية، فلا يخلو من إشكال، كما لا يخلو عن إشكال ما عليه شيخنا المفيد رحمته الله من أن يكون آخر النية يقارن أوّل الهويّ إن أراد الوجوب؛ للإشكال في تحصيل هذا التقارن، مع ما عرفت من كفاية صدق العرفي في التقارن، حيث لا حاجة إلى إعمال الدقّة عقليّة فيه.

الفرع السابع: هل يجب التكبير في أوّله أم لا؟ فيه خلاف:

قولٌ بالوجوب، وهو المنقول عن الشيخ الطوسي في «المبسوط»، حيث قال: (إذا أراد أن يسجد سجدتي السهو افتتح وكبّر وسجد عقبه ويرفع رأسه). وقولٌ بالاستحباب، كما نصّ عليه الفاضلان والشهيد وغيرهم، بل في «الرياض» أنّه المشهور.

وقولٌ باحتمال التوقّف في استحبابه فضلاً عن وجوبه، وقد صرح بذلك صاحب «الجواهر» حيث قال بعد نقل الحديث: (وكون تكبيره فيه للإعلام من

ناحية الإمام، قال: ومن هنا قد يتوقف في استحبابه).

أقول: وكيف كان، فلا بدّ من الرجوع إلى الدليل الوارد في هذا الفرع، وهو ليس إلا إطلاق الأدلة على ذلك، حيث لم يذكر فيها ما يستفاد منها وجوبه أو استحبابه، إلا ما يتوهم من بعضها ذلك، فلا بدّ من النظر إليه:

منها: ما ورد في الأخبار الواردة في سهو النبي ﷺ في قصّة ذي اليمين، المشتملة على تكبير النبي ﷺ للسجدين فلا بأس بذكر ما اشتمل على التكبير، وهو حديث عمر بن خالد، عن زيد بن عليّ، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، قال: «صلى بنا رسول الله ﷺ الظهر خمس ركعات، ثم انفتل، فقال له القوم: يا رسول الله هل زيد في الصلاة شيء؟ قال: وما ذاك؟ قالوا: صليت بنا خمس ركعات.

قال: فاستقبل القبلة، وكبر وهو جالس، ثم سجد سجدتين، ليس فيهما قراءة ولا ركوع، ثم سلّم، وكان يقول هما المرغمتان»^(١).

فإنّ هذا الحديث كما هو ظاهر مشتمل على فعل النبي ﷺ وعمله في سجدي السهو، وهو حجة، لأنّه يكون من إحدى الحجج الثلاثة المعتبرة، وهي: الكلام، والفعل، والتقرير الصادرة من المعصوم عليه السلام، غاية الأمر أنّ هذه الرواية مشتملة على سهو النبي ﷺ الذي هو غير مقبول عند الإماميّة، وربّما يوجب توهم الوهن فيها وفي العمل بها.

لكن يمكن أن يجاب عنه: كما تبّهنا عليه سابقاً بأنّه لا يوجب سقوط الخبر عن الحجّيّة فيما لا ينافي مع مذهب الإماميّة، كما أشار إلى ذلك وصرّح به صاحب «الوسائل» في ذيل خبر زرارة^(٢)، فإنّه بعد نقل الحديث، قال:

(١) تهذيب الأحكام: ج ٢ / ٣٤٦ ح ٣٧، الوسائل، ج ٥ الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥ / ص ٣١٠، الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث رقم ١٣.

(قال الشيخ: الذي أفتي به هو ما تضمنه هذا الخبر (من نفي السهو للنبي ﷺ)، فأما الأخبار التي قدّمتها من أنّه سهى فسجد فهي موافقة للعامة، وإنما ذكرناها لأنّ ما تضمنته من الأحكام معمول بها)، انتهى كلامه.

فبناءً على ذلك يمكن الأخذ بفعل النبي ﷺ من إتيان التكبير في أوّل السجدين، والحكم بجوازه واستحبابه من هذه الجهة.

أقول: المشكلة هي أنّ هنا رواية أخرى تعارض مضمون الخبر السابق، وهو موثقة عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن سجدي السهو، هل فيهما تسبيح أو تكبير؟ فقال عليه السلام: لا إنّما هما سجدة فقط، فإن كان الذي سها هو الإمام كبر إذا سجد، وإذا رفع رأسه ليعلم من خلفه أنّه قد سها، وليس عليه أن يسبح فيهما، ولا فيهما تشهد بعد السجدين»^(١).

فإنّ ظاهر هذا الحديث أنّ استحباب التكبير للإمام إنّما هو للإعلام لا للسجدين، ولأجل ذلك توقف البعض حتّى في حكم استحبابه، وإن نصّ على استحبابه الفضلان والشهيد وغيرهم، بل في «الرياض» أنّه المشهور، بل ظاهر «المبسوط» هو الوجوب، حيث قال: (إذا أراد أن يسجد سجدي افتتح وكبر وسجد عقبيه ويرفع رأسه)؛ وإن لم يظهر فيه لإمكان كونه في مقام بيان ما يستحبّ فيه، كما يحتمل كون وجه قوله بالوجوب ملاحظة فعل النبي ﷺ، وأنّ فعله حجة، ولا بدّ أن يتّبع، إلّا أن يقوم الدليل على خلافه، وإثبات نفسه من موثّق عمّار من جعل ذلك إعلاماً من الإمام لا مطلقاً لا سيّما مع نفسه أولاً ثمّ التأكيد بكلمة (إنّما هما سجدة) فقط، يوجب نفي الوجوب قطعاً، لو لم نقل بدلالته على نفي

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣، التهذيب: ج ٢ /

١٩٦ باب ١٠ ح ٧٢.

الاستحباب، ولذلك قلنا في تعليقتنا على «العروة»: (ولا يجب التكبير وإن كان أحوط) كما عليه البروجردى وغيره من الأعلام من أصحاب التعليق عليها. بل لعل المناقشة في أصل إثبات الاستحباب فضلاً عن غيره، أنه إذا لم نقبل بما جاء من وقوع السهو للنبي ﷺ، فلا يبقى وجه لإثبات وقوع التكبير في سجدي السهو في حقّه، حتّى يقال بالوجوب أو الاستحباب كما لا يخفى، فضلاً عن أن حديث عمّار ينفي التشهد مع أنه متفق عليه في الجملة بالوجوب فيهما، فالعمل به أيضاً مشكّل.

الفرع الثامن: في أنه هل يجب في سجدي السهو ما يجب في الصلاة من تحصيل الشرائط ورفع الموانع أم لا، والموانع عدّة أمور:

الأول: لزوم إيقاع السجود على الأعضاء السبعة التي تجب للصلاة، كما صرح بذلك العلامة في «القواعد» وغيرها، بل نسب إلى المفيد وجمع كثير ممّن تأخّر عنه.

والثاني: وجوب الطمأنينة في السجدين، بل صرح بعضهم بوجوب الطمأنينة بين السجدين.

والثالث: يجب فيهما وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه، كما عن المحقّق الثاني، وصاحب «المدارك» والخراساني التصريح بذلك، بل في «الذكرى» و«الدروس» و«البيان» و«اللمعة» و«الألفيّة» وحاشيتها للكركي و«الروضة»، وعن غيرها، أنه: (يجب فيهما ما يجب في سجود الصلاة عدا الذكر)، فهذه العبارة تفيد وجوب جميع ما يشترط في سجود الصلاة من الشرائط ورفع الموانع من الطهارة عن الحدث والخبث والستر والاستقبال، كما نصّ عليه بعض الفقهاء، بل وكذلك رفع الموانع كالكلام والضحك في الأثناء ونظائرها، فضلاً عن وجوب ما يختصّ في السجود من وضع ما يتوقّف تحقّق السجود عليه من

الأعضاء وتحقق الطمأنينة فيه، مع أنه ليس في الأدلة الواردة في بيان قال للشرائط ورفع الموانع تعرض لذلك، حتى يستدل بها في المقام، ولذلك قال صاحب «الجواهر»: (والإنصاف أن للتوقف أو المنع فيما زاد على ما يتحقق به مسمى السجود عرفاً أو شرعاً؛ لعدم ظهور أو انصراف معتد به في شيء من الأدلة، فيبقى الإطلاق سليماً مجالاً)، انتهى محل الحاجة^(١).

ولعل وجه الإيجاب الذي نطق به بعض في بعض تلك الأمور كالطهارة والستر والاستقبال كما عن «الآلوية» و «المقاصد» و «الهاللية» و «الدرّة» التصريح بالشرطية، هو ملاحظة كون السجود عبادة، ولا يتحقق اليقين بالبراءة إلا مع الإتيان بما هو شرط في سجود الصلاة ورفع الموانع، الثابتة في سجود الصلاة، خصوصاً مع ملاحظة كونهما مكملتان وجابرتان للصلاة التي يشترط فيها ذلك، لا سيما مع ملاحظة كونهما كالجزء من إتيانها فوراً قبل أن يتكلم، نظير ما ورد في حديث الحلبي عن الصادق عليه السلام في حديث في جهة الفورية: «فإذا فرغت فاسجد سجدتي السهو بعد التسليم قبل أن تتكلم»^(٢).

بل قد يؤيد ذلك من تجويز بعض الفقهاء كأبي علي عليه السلام من إتيانها في أثناء الصلاة قبل أن يفرغ منها، إذا كان السهو في النقصان، فحينئذ لا بد أن يكون واجداً للشرائط وفاقداً للموانع، لأنه حينئذ يكون في أثناء ما يشترط فيه ذلك، ولأجل ذلك يعتبر الاحتياط وجوباً مقتضياً بالالتزام بذلك، كما عليه السيد في «العروة» وبعض أصحاب التعليق عليها كالسيد البروجردي وآقا جمال، حيث أفتوا بذلك بقولهما: (لا يخلو عن قوة فضلاً عن الاحتياط).

(١) الجواهر، ج ١٢ / ٤٤٩.

(٢) الوسائل، ج ٤ الباب ٩ من أبواب التشهد، الحديث ٣.

وإن كان منشأ احتمال عدم الوجوب هو من جهة الأصل، وإطلاق الأدلة، وعدم وجود ما يعتمد عليه في الشرطية، خصوصاً مع ملاحظة ما ورد من الأمر بإتيانهما متى ذكر المصلي أنه نسيهما، حيث يفهم من ذلك أنهما ليسا كالجزء من الصلاة، وإنما هما عقوبة، وترغيباً لأنف الشيطان، كما أشار إليه رسول الله ﷺ، بقوله: «إنما هما مرغمتان». ولذلك قال صاحب «الجواهر»: (ولعل ذلك هو الأقوى في النظر)، ونحن نقول إن الإنصاف هو القول بالاحتياط وجوباً، كما عليه السيّد في «العروة» قضية لذهاب كثير من الأعلام إلى الوجوب.

أقول: ومما ذكرنا يظهر حكم وجوب الطمأنينة في نفس سجدتي السهو وما بينهما، والوجه - مضافاً إلى احتمال كون الاثنينية موقوفة عليها كما ادّعي - أنه قد حكى عليه الإجماع صاحب «المعتبر»، فيصير هذا مؤيداً آخر لما مضى من حصول البراءة اليقينية بإتيانها، فالأحوط لولا الأقوى وجوب رعايتها.

الفرع التاسع: في أنه هل يجب التشهد فيهما أم لا؟ فيه قولان:

قول: بالوجوب، وهو المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل في «التذكرة» نسبته إلى علمائنا المشير بالإجماع، بل ادّعاه صريحاً صاحب «الذكرى» و«المعتبر» و«المنتهى».

وقول: بالاستحباب، كما عليه العلامة في «المختلف»، وقوّاه بعض متأخري المتأخرين وهو السبزواري في «ذخيرة المعاد»^(١).

أقول: الأقوى هو الأوّل - مضافاً إلى ما عرفت من دعوى الإجماع بكلا قسميه عليه - وجود نصوص معتبرة متعدّدة عليه:

منها: صحيح الحلبي الوارد في من لا يدرى أربعاً صلى أم خمساً؛ قال رحمه الله:

(١) ذخيرة المعاد / ٣٨٢.

«واسجد سجدين بغير ركوع ولا قراءة تتشهد فيهما تشهداً خفيفاً»^(١).
ومنها: صحيح علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يدري كم صلى واحدة أو ثنتين أو ثلاثاً؟ قال: قال عليه السلام يبني على الجزم ويسجد للسهو ويتشهد تشهداً خفيفاً»^(٢).
ومنها: موثقة أبي بصير، قال: «سألته عن الرجل ينسى أن يتشهد؟ قال: يسجد سجدين يتشهد فيهما»^(٣).
ومنها: رواية سهل بن اليسع، عن الرضا عليه السلام، أنه قال: «يبني على يقينه ويسجد سجدي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهداً خفيفاً»^(٤).
ومنها: رواية الحسن الصيقل، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يصلي الركعتين من الوتر، ثم يقوم فينسى التشهد حتى يركع، فيذكر وهو راکع؟ قال عليه السلام: يجلس من ركوعه يتشهد، ثم يقوم فيتم. قال: قلت: أليس قلت في الفريضة إذا ذكره بعدما ركع، مضى في صلاته، ثم سجد سجدي السهو بعدما ينصرف يتشهد فيهما؟ قال عليه السلام: ليس النافلة مثل الفريضة»^(٥).
 فمع وجود هذه الأخبار الدالة على الوجوب بحسب ظاهر الخبر في مقام الإنشاء، نتوقف في سبب حكم بعض الفقهاء بالاستحباب، فلا بد لنا أن نلاحظ دليلهم على ذلك.

-
- (١) الوسائل، ج ٥ الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٤.
 (٢) الوسائل، ج ٥ الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٦.
 (٣) الوسائل، ج ٤ الباب ٧ من أبواب التشهد، الحديث ٦.
 (٤) الوسائل، ج ٥ الباب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.
 (٥) الوسائل، ج ٥ الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

والذي قد ألجأ العَلَمين إلى الحكم بالاستحباب، مضافاً إلى أنّ الأصل الذي يوافقهما في عدم الوجوب هو إطلاق الأخبار المشتملة لبيان سجدة السهو عن قيد ذكر التشهد والتسليم، مع كون القول بالاستحباب فيهما هو مقتضى الجمع بين الأخبار المثبتة لوجوب التشهد فيهما، مع ما في رواية مؤثقة عمّار عن الصادق عليه السلام من التصريح بعدم التشهد فيهما، بقوله: «وليس عليه أن يُسبّح فيهما، ولا فيهما تشهد بعد السجدين»^(١). بأن يحمل أخبار الوجوب على الاستحباب.

مضافاً إلى إشعار بعض الأخبار إلى نفي التشهد عنه، بأن يأتي بالتشهد الذي فاتته في الصلاة، الذي ورد في الخبر الذي رواه علي بن أبي حمزة، قال: «... فامض في صلاتك كما أنت، فإذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيهما، ثم تتشهد التشهد الذي فاتك»^(٢). من دون إشارة إلى ذلك في السجدين اللتين يأتي بهما، بل لعلّ ذكر جملة: (التشهد الذي فاتك) إشارة إلى نفي التشهد في السجدين. أقول: لكن الذي يوجب دفع هذه الأمور المذكورة، هو أنّ الأصل ينقطع بقيام دليل اجتهادي عليه، لأنّ الأصل إنّما يرجع إليه عند فقد الدليل لا مع وجوده، كما هو واضح.

وأما الجواب عن إطلاق الأخبار: فهو أنّ الأخذ بالإطلاق إنّما يصحّ إذا كان في صدد بيان أحكام سجدي السهو بما يجب فيه إتيانه، بخلاف ما لو لم يكن كذلك، بل كان في صدد بيان ما يوجب السجود على المصلّي في الصلاة، كما يظهر ذلك بالرجوع إلى الأخبار المشتملة على هذا الحكم، كما أشار إليه صاحب الحقائق عليه السلام. مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا الإطلاق في الأخبار المشتملة على ذلك، لكنّه لا ينافي جواز التقييد بواسطة الأخبار الدالة على لزوم التشهد، حيث لا يعدّ ذكره في

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

هذه الأخبار تأخيراً عن وقت الحاجة، كما هو سيرة العقلاء والشرع من بيان الإطلاق أولاً ثم تقييده بواسطة المقيّدات.

وأما الجواب عن ما في خبر ابن أبي حمزة: - الذي ورد فيه ذكر (التشهد الذي فاتك) حيث اعتبر ذلك دليلاً على نفي التشهد في السجدين - فمما لا يقبله الذوق السليم؛ لوضوح أنّه لم يكن الإمام إلّا في مقام الجواب عمّا سُئل، وهو نسيانه التشهد في الصلاة، من دون نظر إلى أنّ السجدين بحاجة إلى التشهد أم لا، ولذلك حكم بعد الانصراف عن الصلاة إلى إتيان السجدين المعهودة عند المتسرّعة بضرورة أن يكون مشتملاً على كلّ ما وجب فيه إتيانه من التشهد والتسليم وغيرهما، فجعل جملة (التشهد الذي فاتك) إشارة إلى نفي التشهد في السجدين لا يخلو عن وهن.

أما الجواب عن ما في موثقة عمّار: من نفي التشهد في السجدين: أولاً: بما عن «الجواهر» من كونه معرضاً عنه الأصحاب والمشهور من جهة الفتوى.

وثانياً: كونه متّحداً لا يقاوم المعارضة مع تلك الأخبار الكثيرة، لا سيّما مع صحّة سند بعض تلك الأخبار، خصوصاً مع ملاحظة حكاية الإجماع على خلافه. **ثالثاً:** بلغ الأمر إلى هذا المقام فيمكن أن يقال رابعاً - ولو كان بعيداً في الظاهر عندنا - الجمع بين الموثّق بالنفي عن التشهد، وبين تلك الأخبار المثبتة، من حملها على نفي التشهد بغير الخفيف، وهو وإن كان في بعض الأخبار كبعض عبارات الأصحاب إثبات التشهد في السجود بصورة المطلق، من غير ذكر الخفيف، إلّا أنّ المذكور في بعض الأخبار الآخر كصحيح الحلبي وعليّ بن يقطين وغيرهما، قيد الخفيف، بل ويؤيد ذلك ما في «المفاتيح» من أنّ ذكر ذلك القيد في التشهد هو المشهور، بل في «الذكرى» وغيرها نسبته إلى فتوى الأصحاب.

فظهر من جميع ذلك أنَّ الأقوى هو وجوب التشهد في السجدين.

الفرع العاشر: في بيان المراد من (الخفيف) الذي ورد في الأخبار.

الذي يظهر من كلمات الأصحاب كما في «الرياض» و «المبسوط» و «البحار» هو مجرد الشهادتين، والصلاة على النبي ﷺ، بل في «الرياض» نسبته إلى فتوى الأصحاب، بل وربما يحتمل كونه إشارة إلى التشهد المعهود في الصلاة، بأن لا يزداد عمّا هو المعهود فيها، بأن يراد من التخفيف تخفيف الأجزاء المندوبة في الصلاة من الاكتفاء بقدر الواجب من الشهادتين والصلاة على النبي ﷺ.

أقول: بعد الوقوف على المراد، يقع الكلام في أنّه هل جواز التخفيف في تشهد السجود حكم ترخيصي - كما هو صريح «تعليق الإرشاد» للكركي و «الروض»، ومحتمل الآخرين بأن يكون الأمر به مورد توهم وجوب غير الخفيف، فلا عزيمة حينئذٍ، - أم عزيمة يحتمل لأجل تكراره في الأخبار بلسان الإنشاء في الجملة الخبرية بأن يكون الأمر متعلّقاً بالقيد المقتضي لجوبه؟ والأخير هو أحوط، كما لا يخفى.

ثم يأتي الكلام في أنّه هل يجوز أن يراد من التخفيف مجرد الشهادتين دون الصلاة على النبي ﷺ، بدعوى عدم اندراج الصلاة عليه في إطلاق التشهد، فضلاً عن الخفيف منه، كما يوهم ذلك العبارة الموجودة عند صاحب «الجواهر» من نسخة «الروض»: أم لا؟

والأقوى هو الثاني - مضافاً إلى أنّ الإطلاق هنا منصرف إلى التشهد المعهود المتعارف عند المتشرّعة، المتشتملة على الصلاة على النبي ﷺ في الصلاة، ولذلك لم ينقل الخلاف عن أحد في ذلك - أنّه يكفي وجود دعوى الإجماع عليه عن المحقّق في «المعتبر»، بقوله: (الواجب السجدة والشهادتان والصلاة على النبي ﷺ بإجماع علمائنا). فيكون هذا تأييداً آخر في ذلك.

ولعل وجه ترك التصريح بها في النصوص وبعض الفتاوى، كان لأجل اندراجها لدى المتشرعة في مفهوم التشهد، ولم يكن منفصلاً عنه وإلا لولا ذلك لكان لفظ التشهد من حيث هو، من دون ملاحظة المعهود في الشريعة كلمةً مجملةً، فكما يفهم منه إرادة الشهادة بالوحدانية والرسالة بواسطة المعهودة المذكورة، فكذلك يفهم منها الصلاة على النبي ﷺ التي هي من أجزاء التشهد المعهود.

بل عن بعض - وهو صاحب «مصباح الفقيه» - أنه المنصرف إليه عند مصطلح أهل الشرع، بل كونه اسماً للشهادة المعهودة التي تتبعها الصلاة على النبي ﷺ وغيرها من الزيادات الغير المقومة لاسمه، ولذلك قال:

(فقد يقوى في النظر اعتبار الإتيان بالصيغة التي نفينا البعد عن صورتها في تشهد الصلاة، وهي: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، اللهم صل على محمد وآل محمد، بل قال: ومن اكتفى هاهنا في الشهادتين بلفظ أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله؛ فلعله يكتفى بذلك في تشهد الصلاة أيضاً، وإلا فيشكل الالتزام بكفايته في خصوص المقام، إذ لا شاهد له عدا توصيف التشهد بالخفيف، وهو لا ينهض شاهداً لذلك بعد فرض مخالفته صورةً، لما تعارف إطلاق اسم التشهد عليه في الشرع، وهو الذي اعتبره الشارع جزءاً من الصلاة، وهو في حد ذاته قابلٌ للاتصاف بالخفيف والطويل، فالأحوط إن لم يكن أقوى هو الإتيان بالصيغة المزبورة التي هي أدنى ما يجزي في تشهد الصلاة)، انتهى كلامه^(١).

قلنا: ولقد أجاد فيما أفاد، إذا قبلنا كون المعهود عند المتشرعة في الصلاة هو هذه الصيغة، فرفع اليد عنها والذهاب إلى غيرها يكون بلا دليل وشاهد، وعليه فلا

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٣٦٢.

إشكال في أنّ الإتيان بالصيغة المتعارفة موافقٌ للاحتياط.

الفرع الحادي عشر: هل يجب في سجود السهو التسليم أم لا؟ فيه خلاف:

القول الأول: عدم وجوبه، كما هو صريح العلامة في «المختلف»، بل هو ظاهر عدم نصّه عليه في «القواعد»، بل في «تعليق الإرشاد» أنّ عبارات جميع الأصحاب خالية من إيجابه، وأنّه لم يثبت بالإجماع، بل قد يؤيد كلامهم إيماء من جهة ترك ذكره في بعض النصوص مع كونها في مقام البيان، كالأخبار المذكورة في باب ٧ و ٨ من أبواب التشهد من «الوسائل»، بل وكذا الحصر المستفاد من موثقة عمّار بقوله: «وليس عليه أن يسبح فيهما ولا فيهما تشهد بعد السجدين»^(١).

القول الثاني: الوجوب كما صرح بذلك صاحب «الجواهر»^(٢) وقال إنّ التتبع في كلمات الأصحاب ينادي خلاف ذلك من ذكر التشهد والتسليم معه، بل في «الذكرى» وعن غيرها نسبته إلى فتوى الأصحاب، بل في «المعتبر» أنّ رواية عمّار - يعني الموثق المشعر بعدم وجوب التسليم - متروكة، بل قد حكى في «المدارك» عن «المعتبر» عن «المنتهى» الإجماع عليه، وإن ادّعى صاحب «الجواهر» بأنّي لم أجده في الأوّل منهما أي «المعتبر».

بل في «مفتاح الكرامة» قال: إنّ عبارات القدماء كالمفيد والسيد والشيخ وأبي يعلى وأبي المجد وأبي عبد الله محمد بن إدريس، والمتأخرين كالمحقق وغيره ممن تأخر عنه، قد طفحت بأنّه يتشهد ويُسلم، وإنّما خلت عنه عبارة «المقنع» و «القواعد»، هذا هو المنقول عن صاحب «الجواهر»^(٣).

هذا كله مع أنّه قد ورد في الروايتين ذكر التسليم:

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الجواهر، ج ١٢ / ٤٥٢.

قوله ﷺ: وهل يجب فيهما الذكر؟ فيه تردد (١).

الرواية الأولى: صحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كنت لا تدري أربعاً صليت أم خمساً، فاسجد سجدة السهو بعد تسليمك ثم سلم بعدهما» (١).

الرواية الثانية: رواية أبي بصير عنه عليه السلام مثله في حديث، قال: «فاسجد سجدة السهو بعد تسليمك وأنت جالس، ثم سلم بعدهما» (٢). وهما يكفيان في إثبات الوجوب.

ثم المراد من (التسليم) في ظاهر النصوص والفتاوى، هو الذي يخرج به من الصلاة، بل لا يبعد كونه هي الطبيعة المتعارفة، وهي السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

نعم، قد أرسل عن أبي الصلاح أنه قال: (ينصرف عن السجدين بالتسليم على محمد وآله ﷺ). ولكن لم يُعرف له شاهداً بأن يكفي الخروج عن السجدين بذكر (السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته)، ولعله مراده من ذكر التسليم، والله العالم.

(١) المشهور على ما صرح به في «الذكرى» و«الحقائق» و«ذخيرة المعاد» وجوبه، ولكن المصنف رحمه الله تردد وتوقف في وجوبه، وعدة كثير من الأصحاب على عدم الوجوب كالمصنف في «المعتبر» و«النافع»، والفاضل في «المنتهى» و«المختلف» والخراساني، بل هو ظاهر «نهاية» الشيخ على ما نقله صاحب «الجواهر» و«المهذب البارع»، بل هو مختار الأردبيلي على ما قيل، ونفى البعد في «المدارك»، ومال إليه في «الرياض»، بل هو مختار صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه».

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥ الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ و ٣.

وجه عدم الوجوب:

الأول: كونه موافقاً للأصل.

الثاني: أنه مقتضى الحصر المستفاد من موثقة عمّار، حيث إنه بعدما نفى التسبيح عنه قال بعده: (لا إنّما هما سجدة واحدة فقط)^(١). فإذا نفى التسبيح عنه فنفي غيره يكون بالأولوية، لأنّه نصّ في النفي عنه، وكان لدفع توهم وجوبه عمّا يجب في سجوده المنصرف إلى سجود الصلاة.

الثالث: إطلاق الأخبار الواردة لبيان سجدتي السهو، التي وردت في بيان كيفيته، جميعها خالية عن ذكر التسبيح فيه مع أنّه لو كان فيه كان ينبغي ذكره. هذا كله مضافاً إلى قصور ما يدلّ على الوجوب من حيث الدلالة؛ للاضطراب الموجود في متن الحديث، فلا بأس بذكر الحديث وملاحظة متنه، وإن كان سند الحديث صحيحاً، ولأجل ذلك ربّما يقال بأنّ القول بالاحتياط في إتيان الذكر موجبٌ للقطع بالبراءة اليقينية عند القطع بشغل الذمّة يقيناً، والرواية على ما هو المرويّ صحيحاً في «الفقيه» عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «تقول في سجدتي السهو: بسم الله وبالله، وصلى الله على محمد وآل محمد. قال: وسمعته مرّة أخرى يقول: بسم الله وبالله، السّلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته»^(٢).

ونحوه في «التهذيب»، لكن بزيادة الواو قبل السلام، بل و «الكافي» لكن أبدل قوله: (وصلى الله) بـ: (اللّهم صلّ الله على محمد وآل محمد)، كما هو كذلك أيضاً عن بعض نسخ «الفقيه».

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الكافي: ج ٣ / ٣٥٣ ح ٥، التهذيب: ج ٢ / ١٩٦ باب ١٠ ح ٧٤.

وهذا الاختلاف في النقل أدى الى الاضطراب في متن الحديث، كما أوجب الاختلاف في فتاوى الأصحاب، فبعضهم ذهب إلى وجوب الذكر كما هو المشهور، على ما صرح به صاحب «الحدائق» وغيره، وبعضهم إلى عدمه كما عليه الأكثر.

مضافاً إلى بعض الإشكالات الواردة عن المحقق في «المعتبر» حيث قال: (الحديث متضمن لوقوع السهو من الإمام عليه السلام، مع أنه مرتفع عنه عليه السلام لأجل منصب الإمامة عند الإمامية المعصوم عن السهو، خصوصاً في العبادة).

مع أنه ليس على ما ينبغي، لعدم ظهور الحديث في وقوع السهو منه عليه السلام، كما أشار إليه صاحب «الجواهر»، بل قلنا يحتمل أنه عليه السلام في صدد بيان إمكان إيقاع الذكر بكل واحد من العبارتين، كما يشاهد الحكم به في بعض الفتاوى من بيان التخيير وألوية أحدهما على الآخر، ولذلك قال المحقق في «المعتبر» - بعد التسليم بأنه لم يقع السهو منه عليه السلام - (لما وجب فيهما ما سمعته لاحتمال أن يكون ما قاله على وجه الجواز لا اللزوم).

أقول: لكن التركيز في متن الرواية يفيد أنه في صدد بيان إمكان إتيانه بأحد الطريقين، إن لم يثبت السهو عن الراوي كما هو كذلك، ولأجل ذلك ذهب عدة من الفقهاء إلى الاحتياط الوجوبي في إتيان الذكر، وكون الاحتياط في الذكر هو جملة: (بسم الله وبالله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته)، وهذا هو المروي في «الكافي» و «التهذيب»، بل وهكذا رواه صاحب «الحدائق» و «المستند» وصاحب «الوسائل»، وهو المختار عندنا لكونه أوفق بالاحتياط، كما عليه فتوى السيّد البروجردى و السيّد عبدالهادي الشيرازي رحمة الله عليهما.

قوله ﷺ: ولو وجب الذكر فهل يتعين بلفظ؟ الأشبه لا (١).

(١) اختلف الفقهاء في أنه عند فرض القول بوجوب الذكر، هل هو متعين في ذكر خاص أم لا؟ قولان:

القول الأول: اختار بعضهم كالمصنف و«التحرير» و«الموجز» و«الذخيرة» و«المبسوط» عدمه، فلازمه الإجزاء بجميع ما صدر عنهم، سواء بما جاء في الصحيح أو غيره من الأذكار، ولو بالتفريق بين السجدين، فالواجب حينئذ هو أصل الذكر لا ذكر خاص.

القول الثاني: الاقتصار على ما جاء في الخبر الصحيح على اختلافه، وهو عن ظاهر «الروضة» و«المقاصد العلية»، بل وصرّحه. وعن «المقنع» و«المقنعة» و«السرائر» التخيير بين صورتين من الذكر: (اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ)، بدل (صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ). وعن «الجميلين» للسيّد والشيخ و«المراسم» و«الغنية» الاقتصار على ذكر: (بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ).

وعن «حاشية النافع» للمحقق الثاني: (الأحوط أن يقول بسم الله وبالله وصلى الله على محمد وآله) في السجدة الأولى، و (بسم الله وبالله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته) في الثانية، وهو المنقول عن المتقي على المحكي عن «مفتاح الكرامة».

وقول آخر لصاحب «الجواهر» يقول: (وإن كان الأحوط بناءً على الوجوب المحافظة على ما في الصحيح، بل لعل الأولى الاقتصار على الصورة الثانية - أعني المشتملة على التسليم - لاتّفاق رواة الصحيح عليها إلا بزيادة الواو وعدمها)، انتهى ما في «الجواهر».

أقول: المختار عندنا بالاحتياط الواجب، أولاً وجوب الذكر، و ثانياً كون الذكر الواجب عندنا هو: (بسم الله وبالله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته)، كما عليه بعض أصحاب التعليق كالعلامة البروجردي والشيرازي وغيرهما من الأعلام؛ لأنه مورد اتفاق رواة الحديث، كما أشار إليه صاحب «الجواهر». مضافاً إلى مرجح آخر وهو اضطربة الكليني في نقل أخبار «الكافي» و رواياته على سائر أصحاب كتب الحديث كما لا يخفى.

هنا فوائد مهمة لا بأس بذكرها:

الأولى: في أنه هل يجب إتيان السجدين بعد الصلاة فوراً، بحيث يكون في تأخيرها عمداً معصية، أم يكون مسبّحاً؟ فيه قولان:

القول الأول: الوجوب كما في «الحدائق» وغيره أنه المشهور، بل قد يشعر ما في شرح المولى الأكبر بالإجماع عليه، كما أنه في «الذخيرة» و «الكفاية» نسبة وجوب المبادرة قبل فعل المنافي إلى الأصحاب، المشعر بدعوى الإجماع عليه، فيستظهر منه الفورية في الجملة، لأن بحسب النوع يكون الإتيان بالمنافي خارجاً عن الفورية.

واستدل القائلين بالفورية بأمور: وإن لم يكن كل واحد منها دليلاً مستقلاً لإثباته، ولكن المجمع مع ضم بعضها مع بعض يفيد الفورية العرفية؛ مثل ذكر كون إتيانها بعد السلام، أو ذكر، وأنت جالس، أو ذكر كونه بعد السلام قبل الكلام، أو ذكر إتيانها بلفظ الفاء بقوله: فاسجد سجدي السهو، المفيد كونها للتعقيب بلا مهلة، وإن ورد في بعض الأخبار بلفظ ثم المفيد للترتيب فقط دون الفورية، ولكنه لا ينافي مع تلك الأخبار؛ لأن لسانه لا يكون إلا كلسان الإطلاق، حيث يقيد بمثل تلك الأخبار بصورة الفورية، مضافاً إلى عدم مقاومته للتعارض مع تلك الروايات الكثيرة الواضحة الدلالة.

القول الثاني: الفقهاء كالعلامة في «النهاية» والشهيد في «الآلوية» والشرح وصاحب «مستند الشيعة» وغيرهم.

واستدلّ القائلين بذلك:

أولاً: المناقشة في الأدلة المذكورة، بمنع دلالة الأمر على الفورية.
و ثانياً: التأمل في دلالة كونه واقعاً بعد التسليم وهو جالس قبل أن يتكلم، غاية الأمر دلالته كون إيقاعهما قبل الكلام، ولا تلازم بينه وبين الفورية، بل هو أعم من الفورية.

و ثالثاً: كونه واقعاً قبل الإتيان بالمنافيات، لعله كان لأجل حرمة الإتيان بالمنافيات قبل السجود، لا لأجل كونه بالفورية كما هو المدعى.

و رابعاً: دلالة بعض الأخبار بالصراحة على عدم الفورية:

منها: موقفة عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث: «عن الرجل يسهو في صلاته فلا يذكر ذلك حتى يُصلي الفجر، كيف يصنع؟ قال: لا يسجد سجدتي السهو حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها، الحديث»^(١).

حيث يدل على جواز تأخيرهِ إلى بعد ذهاب شعاع الشمس، لأجل كراهة الإتيان بالصلاة في هذا الوقت، حيث يقارن مع وقت عبادة عبدة الشمس، ولذلك عدّ مكروهاً فراراً عن التشبه بهم، فلو كان التعجيل واجباً فورياً يوجب التعارض مع هذا الحديث، بخلاف ما لو كان مندوباً حيث لا ينافي مع كراهته في هذا الوقت.

أقول: الإنصاف بعد الدقة والتأمل فيه يفيد لزوم القول بالوجوب الفوري؛ لما قد عرفت بأن مجموع الأخبار عند ضم بعضها إلى بعض، غير مقصّر عن إفادة الوجوب، وإن سلّمنا عدم دلالة كلّ واحدٍ منها على ذلك؛ خصوصاً مع ملاحظة فهم

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢، التهذيب: ج ٢ /

الأصحاب من هذه الأخبار الوجوب مع كثرتهم على حدٍ قريب إلى الإجماع، كما سبق ذكر دعواه عن المولى الأكبر جزماً.

وأما المناقشات: فأكثرها ممّا لا يسمن ولا يغني عن جوع.

فلا يبقى في البين إلا رواية عمّار، وهو: - مضافاً إلى كونها في معرض إعراض الأصحاب عنها كما أشار إليه صاحب «مصباح الفقيه»، بقوله: (لولا إعراض الأصحاب عن الموثقة لاتّجه العمل بها في خصوص موردّها بعد حملها على الكراهة)، انتهى - أنّه لا ينافي مع القول بالفورية في حال الذكر، لإمكان القول بجواز التأخير لمن نسي عند وقته وهو بعد الصلاة؛ لكون الفورية في وقته لازم أعمّ في غيره، بأن يجب بعد الذكر فوراً أو مع التأخير.

وكيف كان، فظهر من جميع ما قلناه وبيناه كون وجوبه فورياً عرفاً، وهو الأقوى كما عليه الفتوى.

الفائدة الثانية: سبق أنّ في بعض الأخبار أمرٌ بإتيان السجدين قبل الإتيان بالمنافيات، منها رواية ابن قُدّاح، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن عليّ بن الحسين، قال: «سجدتا السهو بعد التسليم وقبل الكلام»^(١).

و نسب في «الحدائق» إلى ظاهر جملة من الأصحاب القول بحرمة سائر المنافيات قبلهما، ثمّ قال: (وربّما كان التفاتهم إلى أنّ الأمر بهما بعد السلام وقبل الكلام الذي هو من المنافيات، وتخصيصه بالذكر حيث إنّ الغالب وقوعه بعد الفراغ وذكره، إنّما خرج مخرج التمثيل لذلك، وبه يظهر ما في ردّ بعض المتأخّرين لما ذكروه بأنّه غير مستفاد من الأخبار، وكيف كان فالاحتياط تقتضيه البتّة). انتهى ما في «الحدائق»^(٢).

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الحدائق، ج ٩ / ٣٤٥.

قلنا: إن كان المقصود من الجملة المذكورة بيان توقيت سجدة السهو أي أن وقتها يكون بعد السلام قبل التكلم، بحيث لو أخلّ بذلك وجعل إتيانها بعد التكلم، لزم الإخلال بالواجب وكان حراماً.

الجواب: أن دلالة ذلك واستفادة وجوب الفورية من هذه الجملة يكون بالإشعار لا بالصراحة، لإمكان أن لا يأتي بالسجود ولكن لم يتكلم، فاستفادة حرمة التراخي عنه لا يخلو عن تأمل، نعم يصح جعل ذلك بياناً وكنايةً عن وقتها العادي، وهو إتيانها بالزمان المتصل بالصلاة الذي جرت العادة في الغالب بعدم تلبس المصلي بالكلام أو الانتقال من مجلسه.

و عليه إنما الحرام هو ترك السجدين في الزمان المتصل بالصلاة سواء، تلبس حاله بكلام أم لا، فلا مدخلية حينئذٍ لفعل المنافي في الحرمة، فاستفادة حرمة المنافي ووجوب الفورية من ذلك مشكل جداً.

أقول: لكن ثبت بما سبق بيانه أنه يستفاد من مجموع الأخبار بضم بعضها مع بعض وجوب الفورية العرفية، واعتبرنا تلك العبارات كنايةً عن عدم جواز التأخير وإتيان السجدين بعد السلام فوراً كما لا يخفى.

الفائدة الثالثة: بعدما ثبت في المباحث السابقة وجوب الفورية فيهما، يأتي البحث حينئذٍ في أنه هل يجوز التأخير لتحصيل شرائطها من الطهارة والستر ونحوهما أم لا؟

قد يقال: إن تحصيل هذه الأمور شرط في صحتها، ولا أقلّ أنه مستحب فيهما وإن لم يكن شرطاً في الصحة، فالظاهر جواز التأخير لتحصيل تلك المقدمات، فلا تنافي حينئذٍ مع الفورية؛ لأن الاشتغال بالمقدمات اشتغال به سواء على الشرطية أو الاستحباب، خلافاً لما يظهر من صاحب «الجواهر» من القول

الثاني، حيث قال: (بناءً على استحباب مثل ذلك فيهما لا الشرطيّة، يشكل جواز تأخيرهما للاشتغال بتلك المقدمات)، وإن عدل بعد ذلك بقوله: (لكن قضيّة حكمهم برجحانها لهما جواز التأخير لها أيضاً وإن كانت مستحبة).

لكنه ذيل كلامه بعد ذلك بذيل يفهم منه خلافه، حيث قال: (اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَنْزَلَ عَلَى إِرَادَةِ اسْتِحْبَابِ إِيقَاعِهِمَا بَاقِيًا عَلَى حَالِ الصَّلَاةِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يَحْدُثُ عَمْدًا أَوْ يَرْمِي السَّاتِرَ أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، لَا أَنَّهُ يَسْتَحَبُّ اسْتِنَافَ مِثْلِ ذَلِكَ لِهَمَّا لَوْ اتَّفَقَ ذَهَابُ تِلْكَ الْحَالَةِ، أَوْ أَنَّهُ أَذْهَبَهَا عَمْدًا، وَإِلَّا لَا تَجْهَ الْقَوْلَ حِينَئِذٍ بِاشْتِرَاطِ السَّجْدَتَيْنِ بِهَذِهِ الْأُمُورِ كَيْ لَا يَنَافِي الْفُورِيَّةُ)، إلى آخر كلامه^(١).

أقول: لا يخلو كلامه عن نقاش:

أولاً: لو صرح أنه إن كان المراد هو ما ذكره من جهة كونه في صدد بيان بقاءه على الحالة السابقة الواجدة للشرائط، لا بدّ أن يتبيّن ذلك بالخصوص لا بصرف انصراف الإطلاق إلى ذلك.

وثانياً: لو سلّمنا الشرطيّة في هذه الصورة، كانت شرطيتها في استحبابها لا الشرطيّة في الوجوب، والشرطيّة في الاستحباب لو ثبت بالدليل تكون مثل الشرطيّة في الوجوب، بأن لا يكون تحصيلها منافياً للفورية المعتبرة، إذا لم يكن تأخيرها فاحشاً كي يخرج عن صدق الفورية العرفيّة، وحيث إنه ثبت في المباحث السابقة بأن الاحتياط ثابتٌ وجوباً في شرطيّة كلّ ما يعتبر شرطية في الصلاة من الطهارة من الخبث والحديث والستر والاستقبال ونحو ذلك، فتحصيل هذه الأمور للسجدين لا ينافي الفورية، إن لم يتعمّد في التأخير بالاشتغال بغير ما يعتبر فيه كما هو المفروض في المسألة، فتأمّل جيّداً.

قوله ﷺ: فلو أهملهما عمداً لم تبطل الصلاة (١).

(١) بعد ما ثبت أن الواجب على المصلي الذي صدر منه السهو الذي يوجب سجدة السهو أن يأتي بهما فوراً، فحينئذ يقع السؤال بأنه إن أهمل عن الإتيان عمداً، أو تركهما نسياناً، فهل يوجب بطلان الصلاة أم لا؟ فيه وجهان بل قولان: قول بعدم البطلان، كما هو المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل في «الجواهر»: (لا أجد فيه خلافاً إلا من الشيخ في الخلاف)، حيث قال فيه على ما حكى عنه: (هما واجبتان وشرط في صحة الصلاة كما عن بعض العامة).

فيصير القول الآخر حينئذ هو قول الشيخ، وتبعه المولى الأكبر في «شرح المفاتيح»، بل إنه قد يظهر من «المعتبر» موافقته أيضاً، فلا بد حينئذ من ذكر أدلة الطرفين حتى نختار ما هو الأظهر والأقوى في النظر، فلنقدم أولاً ذكر أدلة القائلين بعدم البطلان كما هو المذكور في المتن، وقد ذكر لإثبات هذا القول أمور: الأمر الأول: الأصل، ولعل المراد منه أنه إذا شك في أن السجدين هل هما واجبتان مستقلتان أو مرتبطتان بالصلاة، كان ذلك منشأ الشك في أصل الارتباط، فالأصل عدم الارتباط، لأن إثبات وجود الارتباط بينهما وبين الصلاة أمر زائد على أصل وجوبهما، فالأصل عدم، لا سيما على القول بجريان هذا الأصل في العبادة أيضاً، كما يجري في غيرها.

و توهم عدم جريانه في الواجبات الارتباطية، ممنوع لما ثبت أن الشك إذا كان في أصل الارتباط فلم يثبت في الحال ارتباطيته حتى يترتب عليه حكمه. الأمر الثاني: دعوى أن ظهور الأدلة الواردة في الصلاة لبيان الأجزاء والشرائط هو تمامية الصلاة بعدها، وعدم توقف صحتها بعد الفراغ عنها على شيء آخر، وإن وجب السجدين إرغاماً لأنف الشيطان.

بل نحن نزيد عليه بأن فرض كون السجدين لإرغام الشيطان يعد أيضاً

تأييداً آخر لكونهما أمران جارجان عن الصلاة، و يعدّان عقوبة عليه و طريقاً للإصلاح، لا أنّهما من الصلاة.

الأمر الثالث: التمسك بإطلاق ما دلّ على صحّة الصلاة مع الكلام نسياناً أو القيام في محلّ القعود أو غير ذلك من موجبات السجود، سجداً أو لم يسجد، كما في «الجواهر»، فكأنّه أراد بيان أنّه يظهر من الأدلّة أنّ السجدة واجبة مستقلة سواء أتى بهما بعد الصلاة بلا فصل، أو نسي وطال الزمان ثمّ تذكّر وأتى بهما، حيث إنّهُ أيضاً يعطي هذا المعنى، و بأنّ السجود بنفسه واجبٌ مستقلّ، إذ لا معنى من أنّهما من الصلاة حتّى مع الفصل الطويل، إلّا أن يقوم دليلٌ يدلّ على ذلك فيتّبع.

ولذلك نجد أنّ الشيخ رغم أنّه قائلٌ بشرطيّته، مع ذلك يقول بوجوب سجود السهو وإن طال الزمان لو نسيهما، ولأجل ذلك تعجّب منه العلامة في «المختلف» بأنّه كيف يجامع قضيّة الشرطيّة وفساد الصلاة مع وجوب المذكور، اللهمّ إلّا أن يدفع بالقول بالفرق بين العمد والنسيان، فيخصّ البطلان بالأوّل دون الثاني، لكنّه بعيدٌ بل ممنوعٌ كما في «الجواهر»، ولعلّه - أي الممنوعيّة - كان لأجل أنّ الشرطيّة بمقتضى طبيعتها هو البطلان في كلتا صورتين من العمد والنسيان، فيما لم يرد فيه دليلٌ بالخصوص على ذلك، والمفروض أنّ هنا كذلك كما لا يخفى.

ثمّ قال صاحب «الجواهر» في دفع إشكال الفرق بين العمد والنسيان: (بأنّ المقتضي للبطلان هو الترك بالمرّة لا التأخير وإن عصي به في العمد بناءً على الفوريّة، فتبقى حينئذٍ صحّة الصلاة مراعى إلى حين الموت، فإن جاء بهما صحّت وإلا بطلت ووجب قضاؤها عنه، حتّى لو كان تركه لهما نسياناً، وهو كما ترى مع بُعد في نفسه جدّاً لا يساعد عليه دليلٌ بل ظاهر الأدلّة خلافاً)، انتهى كلامه^(١).

والعمدة في جميع ذلك فقدان الدليل، مع ما عرفت من الشواهد والقرائن الدالة على خلاف ذلك.

أقول: بعد ما ثبت صحة ما استدلوا به على عدم كونهما دخيلاً في بطلان الصلاة، وأنهما واجبتان مستقلتان خارجتان عن الصلاة، يظهر عدم تمامية ما استدلل الوحيد البهبهاني في «شرح المفاتيح» فيما ادّعاه كالشيخ من البطلان عند الإهمال، ناسباً له إلى ظاهر غيره من الأصحاب، وهو:

أولاً: من قولهم: (تجب السجدة لكذا)،

وثانياً: مستدلاً عليه بظاهر النصوص التي يستفاد الشرطية غالباً من أمثالها، خصوصاً ما جعل فيها تداركاً لسهو، إذ المتبادر من إيجاب شيء عند وقوع خلل، كونه تداركاً وعلاجاً فإذا لم يأت به لم يكن آتياً بالمأمور به على وجهه، خصوصاً بعد زيادة التأكيد فيها في المبادرة إلى فعلها، وأنها: (بعد السلام وقبل الكلام وأنت جالس) و (إذا سلمت) ونحو ذلك؛ ممّا هو ظاهر في أنّ وقتها هذا لا مدّة العمر.

وثالثاً: بتوقّف البراءة اليقينية عن الشغل اليقيني على فعلها.

انتهى ما في «الجواهر» نقلاً عنه. ثم قال بعده: (إنّه لا يخلو عن نظر من وجوه). **قلنا:** وجه عدم تماميته كون ما ادّعاه بحسب الظاهر هو أعمّ ممّا يريد إثباته، من كون تأخيره عن حال الفورية مستلزم للبطلان، حتّى يكون دخيلاً في صحة الصلاة، بأن يكون شرطاً لا مجرد المعصية في تأخيره، فإثبات هذا يحتاج إلى دليل أقوى وأصرح ممّا ذكر، وهو مفقود، مضافاً إلى أنّ ظاهر كلامه من البطلان في صورتَي العمد والنسيان، بمجرد التأخير عن وقت الفورية، مخالف للمجمع عليه من الأصحاب حتّى الشيخ، حيث لا يقول بذلك في صورة النسيان، بل يحصر البطلان بصورة العمد فقط.

فبناءً على ما اخترناه، وفاقاً للأصحاب، يصحّ ما قاله المصنّف رحمه الله بعده بقوله:

قوله ﷺ: وعليه الإتيان بهما ولو طالت المدة (١).

(١) لما قد عرفت من عدم دلالة الأخبار الدالة على الفورية على التوقيت، بل غايتها الفورية تعليقاً، الموجب تأخيرها العحيان، كما فهم ذلك من الأخبار، وقبله الأصحاب، خصوصاً مع ملاحظة تأييده بموثق عمّار: «أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يسهو في صلاته، فلا يذكر ذلك حتّى يُصلي الفجر، كيف يصنع؟ قال: لا يسجد سجدة السهو حتّى تطلع الشمس ويذهب شعاعها» (١).

والإشكال فيه: بأنّه مشتمل بما لا يقول به الأصحاب من جواز تأخيرها إلى بعد طلوع الشمس وذهاب الشعاع، غير ضائر في الحجّة، كما أشرنا إليه سابقاً. فيصح الأخذ به بتحقيق ذلك عن نسيان أو عن عمدٍ بما لا يوجب البطلان، حيث لم يذكر في الحديث بأنّ ذلك يوجب بطلان الصلاة، كما أنّ المقام يعدّ مقتضياً للذكر إن كان موجباً للبطلان، مضافاً إلى عدم وجود معارضٍ له، كما أنّ احتمال كونه مختصّاً بصورة النسيان دون العمد، ممّا لا قائل بهذا التفصيل، فيثبت ما ذكرنا بالإجماع المركّب، وعليه يصير القول بالبطلان خرقاً للإجماع.

أقول: بعد ما ثبت أنّ الوجوب هنا فوريٌّ، ففي تأخيرها عمداً يكون آثماً، بل لا بدّ من الإتيان به مع التأخير عمداً في ثاني الأوقات، وكذا في ثالثها وهكذا، كما هو الظاهر المستفاد من النصوص وفتاوى الأصحاب، بل لا يبعد أن يكون هو الأصل في كلّ واجبٍ فوريٍّ إلّا أن يوجد ما يؤدّي خلاف ذلك.

نعم، ما يظهر منه خلاف ذلك، هو موثقة عمّار حيث أجاز التأخير إلى بعد ذهاب شعاع الشمس، فهذا الخبر إن لم نطرحه في خصوص ذلك كما هو ظاهر

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

إطلاق الأصحاب، أو نحمله على ما لا ينافي الفورية عرفاً، مثل أن تكون صلاة الفجر قريباً من طلوع الشمس؛ وجب الاقتصار على موردها خاصة ولا تتجاوز إلى غيره.

فإن تم ما ذكرنا وفاقاً للأصحاب من عدم مدخلية سجدتي السهو شرطاً للصلاة فهو، وإلا لو شككنا في ذلك ولم نقنع بما قلنا من الأدلة والشواهد، فلا أقل حينئذٍ من الشك في الشرطية، والأصل أيضاً عدمها؛ لأن الشك في الشرطية مساوق لعدمها، لأن الشرط لا بد فيه من الإحراز، والقول بأنه ليس بشرط، بل هو كالجزء من كونه عوض الداخل، وعوض الداخل داخل، ممّا لا محصل له، مع أن الشك في الجزء في كونه جزءاً أم لا هو عدمه أيضاً، لمساواة حكم الجزء مع الشرط في الحكم بالانتفاء عند الشك، كما لا يخفى.



هذا ختام البحث عن أحكام الشكوك في الصلاة، وقد بحثنا بالتفصيل في المسائل المرتبطة بالصلاة، وما يتعلّق بها من الأجزاء والشرائط، وكلّ ما يرتبط بالصلاة من وقوع الشك أو السهو فيها، وما يترتب عليهما من الأحكام في الأجزاء السابقة والله الحمد.

وكان الفراغ من تسويد هذه الأوراق يوم الجمعة الثالث والعشرين من شهر رجب المرجّب، سنة ألف وأربعمائة وتسعة وثلاثين من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها آلاف التحية والثناء، بيد أقلّ العباد، الحاجّ السيّد محمّد عليّ العلوي الحسيني، ابن المرحوم آية الله الحاجّ السيّد السجّاد العلوي عفى الله عنهما وغفر الله لنا وله بحق محمّد وآله الطاهرين. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

قوله ﷺ: والكلام في سبب الفوات والقضاء ولواحقه:
أما السبب: فمنه ما يسقط معه القضاء، وهو سبعة: الصغر (١).

الفصل الثاني

قضاء الصلوات الفائتة

بعدما فرغنا من المباحث المرتبطة بالصلاة من الأجزاء والشرائط وما يلحق بهما، نشرع في المباحث المتعلقة بقضاء الصلوات الواقعة في الفصل الثاني من الركن الرابع من كتاب «الشرائع»، ونسأل الله أن يوفقنا لإتمامه إن شاء الله، فنقول ومن الله الاستعانة:

(١) يدور البحث في ترك المكلف أداء الفريضة في وقتها التي حدده الشارع، واجبة كانت أو مستحبة، والكلام فيه يقع في ثلاث مواضع:

الأول: في ما يحصل بسببه الفوات.

والثاني: في بيان حكم القضاء.

والثالث: في لواحقه.

أما السبب: فمنه ما يسقط معه وجوب القضاء، وهو سبعة:

الأول: الصغر.

والصغر الذي يسقط عنه القضاء، عبارة عن من لم يبلغ مدركاً لمقدار الركعة مع الطهارة ولو الاضطرارية منها، والسقوط في مثله عليه الإجماع محصلاً ومنقولاً مستفيضاً كالسنة، بل في «الجواهر»: (لعله من ضروري المذهب)، بل الذين كما اعترف به صاحب «المفاتيح».

الثاني: والمجنون (١).

(١) الجنون على قسمين:

تارةً: يكون مجنوناً بآفة سماوية، وأخرى بأن يكون من فعله.

ففي الأول منهما: يسقط القضاء عنه بشرط إن لم يمض عليه من أول الوقت مقدار أداء الصلاة.

والدليل عليه: - مضافاً إلى الإجماع المذكور، مع ما يتعلّق به في المذكور في الصغر - اندراجة تحت القاعدة الواردة في المغمى عليه، التي هي من الأبواب التي يفتح منها ألف باب، وهي مستفادة ممّا جاء في رواية موسى بن بكير، قال: «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يُغمى عليه اليوم أو اليومين أو الثلاثة أو الأربعة أو أكثر من ذلك، كم يقضي من صلاته؟ فقال: ألا أخبرك بما يجمع لك هذا وأشباهه، كلما غلب الله عزّ وجلّ من أمر فالله أعذر لعبده»^(١). وزاد فيه غيره: (أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال: وهذا من الأبواب التي يفتح من كلّ بابٍ منها ألف باب)^(٢).

وهكذا وردت في رواية عليّ بن مهزيار، عن أبي الحسن الثالث عليه السلام، في حديثٍ قال: «وكلّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر»^(٣).

وأما القسم الثاني من المجنون: هو الذي جنونه من فعل نفسه، فعن الشهيد في «الذكرى» أنّ عليه القضاء، مسنداً له إلى الأصحاب، مشعراً بدعوى الإجماع عليه، ووافقه الشهيد الثاني، ولعلّ الوجه فيه أنّه السبب في الفوات، وإن كان كلام الأصحاب في المقام بصورة الإطلاق، ولعلّ ذلك نشأ من حكمهم بوجوب القضاء

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٨.

(٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٩، الخصال: ج ٢ / ٦٤٤.

(٣) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٣.

في مسألة ما لو زال عقله بشيء من قبله كالمُسْكِر وشرب المُرَقْد كما في المتن وغيره، معللاً بكونه سبباً غالبياً لزوال العقل، فإنه مشعرٌ بكون الكبرى مسلّمة عندهم حتّى في الجنون، مضافاً إلى المؤيّد بتشديد الأمر بالصلاة، بل مع ملاحظة إشعار قوله ﷺ: (كلّما غلب عليه فهو أولى بالعدر). بخروج ما يستند إلى فعل الانسان وباختياره كما لا يخفى.

أقول: بل يمكن استفادة وجوب القضاء من عموم قوله ﷺ: (من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته)؛ المستفاد من صحيحة زرارة، قال: «قلت له: رجلٌ فاتته من صلاة السّفر فذكرها في الحَضَر؟ فقال ﷺ: يقضي ما فاتته كما فاتته، الحديث»^(١).

بتقريب أن يقال: إن إطلاقه يشمل المجنون بقسميه، سواء كان جنونه بآفة سماوية أو بفعله، والأوّل خارجٌ بالإجماع والأدلة الدالة على خروجه، فيبقى الباقي تحته وهو القسم الثاني منه.

لا يقال: إن ظاهر الحديث يدلّ على أنّ الفوات الموجب للقضاء لمن كان مكلفاً بالأداء ولم يأت به، والحال أنّ المجنون لا تكليف فعليّ عليه بالأداء لرفع القلم عنه حتّى يجب عليه القضاء.

فأجيب عنه: كما في «المستمسك» بقوله: (قلت: حديث رفع القلم عن المجنون ظاهر في رفع الفعلية، لا رفع ذات التكليف ومناطه عنه، نظير رفع القلم عن النائم حتّى يستيقظ، لا أقلّ، من كون ذكره في سياق رفع القلم عن النائم قرينة على إرادة هذا المعنى، وحينئذٍ إطلاق أدلة التكليف الدالة بالالتزام على وجود المناط في فعل المجنون، موجبٌ لصدق الفوات على تركه، فيشمّله دليل القضاء)،

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١، الكافي: ج ٣ / ٤٣٥ ح ٧.

انتهى محلّ الحاجة^(١).

ولكن يمكن أن يناقش فيه: بأنّ حديث رفع القلم كما أنّه يشتمل حكم النائم حتّى يستيقظ، المستلزم بحكم وحدة السياق كون المراد رفع فعليّة التكليف لا ذاته ومناطه، كذلك مشتمل على حكم الصغير حتّى يحتلم، المستلزم كون رفع القلم عنه كان بذاته مناطه لا فعليّته فقط، و عليه فالاستدلال بذلك لا يخلو عن إشكال. هذا مضافاً إلى أنّ القضاء مستتبّع للأداء، أي هو حكمٌ لمن وجب عليه الأداء ولم يأت به، بخلاف ما لو لم يكن له الحكم في الأداء، فلا يشمل دليل: (من فاتته فعليّه القضاء) لعدم حصول فوات حينئذٍ.

نعم، لو قلنا بأنّ القضاء يكون بأمرٍ جديد لا مستتبّعاً بالأداء، فهو تابعٌ لوجود الأمر، فمع الشكّ فيه فالأصل العدم، مضافاً إلى أنّ المفروض حينئذٍ هو فقدان الدليل على وجوب القضاء، هذا لو لم ندّع أولويّة الانصراف في دليل من فاتته إلى من كان جنونه من قبل نفسه، وظنّ ترتبه عليه، وإلاّ وجب القضاء.

كما أنّه يمكن أن يقال: بأنّ طبيعة الأمر لو سلّمنا اقتضائه ذلك، إلاّ أنّه يستأنس ويستشعر من ما ورد في الدليل على عدم التكليف على المجنون من خلال (كلّ ما غلب الله على العباد فهو أولى بالعدر)؛ هو أنّ عروض هذا العارض مستند إلى الله لا إلى نفسه، فلا أقلّ من الشكّ في شموله، فالأصل عدمه، خصوصاً مع ملاحظة تشديد الأمر في الصلاة بالإتيان، وأنها لا تُترك بحال، ولأجل ذلك التزمنا القول بالاحتياط وجوباً في القضاء، كما عليه بعض الفقهاء كالعلامة البروجردي تبعاً لعدّة كثيرة قالوا بالقضاء كصاحب «الروضة» و «التحرير» و «الروض» و «المفاتيح»، بل قال العاملي في «مفتاح الكرامة» - على ما حكى عنه

(١) المستمسك، ج ٧ / ٥٤ .

قوله ﷺ: والإغماء على الأظهر (١).

الحكيم ﷺ في «المستمسك» - (بل هو اللازم من عبارة «المبسوط» و «المراسم» و «الغنية» و «الإشارة» و «السرائر» حيث قيّدوا بما إذا لم يكن جنونه من فعله).
أقول: ما اخترناه من الاحتياط ثابت فيما إذا ظن بترتب الجنون عليه، وأمّا مع جهله بذلك أي بترتبه عليه، أو نسي وصادف الجنون، فلا يشمل له دليل وجوب القضاء، لأنّ فعله حينئذٍ يكون كفعل غيره من كونه بمنزلة الأسباب السماوية، فلا يجب عليه القضاء كما لا يخفى.

ثم لا فرق في وجوب القضاء فيما يجب أو عدمه فيما لا يجب، بين كون جنونه إطباقياً كان أم أدوارياً كما هو واضح، كما لا فرق في الحكم بين الحالة المرضية التي تُسمّى المايخوليا وغيره مع صدق الجنون عليه عرفاً.
نعم، لا بدّ من التنبيه على أنّه يثبت عليه وجوب القضاء فيما إذا مضى عليه من أوّل الوقت مقدار أداء الصلاة، وقد سبق الكلام فيه قبل ذلك ولا حاجة لذكر هذا القيد هنا، لوضوح أنّه ليس الترك حينئذٍ لأجل سبب الجنون لتكره، بل كان هو مع اختياره، كما كان الأمر كذلك أي لا يسقط القضاء فيما إذا كان سبب الفوات عذراً لا يسقط معه القضاء، مثل من نام ثم استيقظ مجنوناً بعدما مضى من الوقت مقدار أداء الصلاة، لوضوح عدم صدق كون سبب الفوت هو الجنون فقط كما لا يخفى.

(١) الثالث ممّن لا يجب عليه القضاء: ويسقط عنه، هو المغمى عليه إذا كان اغماؤه مستوعباً لجميع الوقت، والسقوط في حقّه هو الأظهر والأشهر كما في «الروضة»، بل هو المشهور نقلاً وتحصيلاً كما في «الجواهر»، بل في «السرائر» إنّّه المعمول عليه، بل عن «الغنية» الإجماع عليه، وفي «الرياض» أنّ عليه عامّة من تأخّر، بل لا خلاف فيه إلّا من نادر كما عن الصدوق في «المقنع»، ولم ينقل الخلاف إلّا عنه.

ولكن يظهر عن صاحب «الحدائق» وجود قول آخر، حيث نقل عن بعض: (أنه يقضي آخر أيام إفاقته إن أفاق نهاراً، وآخر ليله إن أفاق ليلاً)، ثم نقل قول الصدوق بقضاء الجميع.

أقول: الأقوى عندنا كما صرح به صاحب «الجواهر» هو القول الأول، من سقوط القضاء عليه، والدليل عليه:

مضافاً إلى ما عرفت من نقل الإجماع والشهرة العظيمة عليه، وجود أخبار كثيرة إلى حد الاستفاضة، لو لم تكن متواترة على ذلك، وفيها صحاح وموثقات، فلا بأس بذكر هذه الأخبار وملاحظة دلالتها، ثم نتعرض إلى ما يخالفها وكيفية الجمع بينها، فنقول ومن الله الاستعانة وعليه التكلان:

فأما الأخبار النافية للقضاء: فهي كثيرة:

منها: ما عن الشيخ في الصحيح، عن أيوب بن نوح: «أنه كتب إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام يسأله عن المغمى عليه يوماً أو أكثر، هل يقضي ما فاتته من الصلوات أو لا؟ فكتب: لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة»^(١).

ومنها: رواية الحلبي في الصحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن المريض هل يقضي الصلوات إذا أغمى عليه؟ قال: لا، إلا الصلاة التي أفاق فيها»^(٢).
ومنها: رواية حفص في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: «يقضي الصلاة التي أفاق فيها»^(٣).

ومنها: رواية مضمرة علي بن مهزيار في الصحيح، قال: «سألته عن المغمى عليه يوماً أو أكثر، هل يقضي ما فاتته من الصلاة أم لا؟ فكتب عليه السلام: لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة»^(٤).

(١) - (٤) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢ و ١ و ٢٠ و ١٨.

ومنها: ما رواه الصدوق في «الفقيه» في الصحيح، عن علي بن مهزيار: «أنه سأله - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - عن هذه المسألة؟ فقال: لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة، وكل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر»^(١).

ثم قال علي ما في «الوسائل» نقلاً عن الصدوق: (فأما الأخبار التي رويت في المغمى عليه أنه يقضي جميع ما فاته، وما روي أنه يقضي صلاة شهر، وما روي أنه يقضي ثلاثة أيام، فهي صحيحة ولكنها على الاستحباب لا على الإيجاب).
ومنها: ما عن أبي بصير - يعني المرادي - عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن المريض يغمى عليه ثم يفيق، كيف يقضي صلاته؟ قال: يقضي الصلاة التي أدرك وقتها»^(٢).

ومنها: ما عن أبي أيوب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل أغمى عليه أياماً لم يصل ثم أفاق، أيصلي ما فاته؟ قال: لا شيء عليه»^(٣).
ومنها: رواية معمر بن عمر، قال: «سألت أبا جعفر (أبا عبد الله عليه السلام) عن المريض يقضي الصلاة إذا أغمى عليه؟ قال: لا»^(٤).

ومنها: رواية علي بن (محمد بن) سليمان، قال: «كتبت إلى الفقيه أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام أسأله عن المغمى يوماً أو أكثر، هل يقضي ما فاته من الصلاة أم لا؟ فكتب: لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة»^(٥).

ومنها: رواية الشيخ عن محمد بن مسلم: «في الرجل يغمى عليه الأيام؟ قال: لا يعيد شيئاً من صلاته»^(٦).

ومنها: خبر العلاء بن الفضيل، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغمى

(١) - (٦) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٣ و ١٧ و ١٤ و ١٥ و ١٨ و ٢٣.

عليه يوماً إلى الليل (ثم يفيق)؟ قال: إن أفاق قبل غروب الشمس فعليه قضاء يومه هذا، فإن أغمي عليه أيّاماً ذوات عدد فليس عليه أن يقضي إلا آخر أيّامه إن أفاق قبل غروب الشمس، وإلا فليس عليه قضاء»^(١).

قال الهمداني في «مصباح الفقيه» ذيل هذا الحديث: (الظاهر كون المراد به قضاء الصلاة التي أدرك وقتها لا مطلقها حتى صلاة الصبح) أي بتوهم كون الصبح أيضاً مرتبطاً بذلك اليوم.

ومنها: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يغمى عليه نهراً ثم يفيق قبل غروب الشمس؟ قال: يصلي الظهر والعصر، ومن الليل إذا أفاق قبل الصبح قضى صلاة الليل»^(٢).

هذا مضافاً إلى وجود أخبار متعددة قد تمسك فيها بقاعدة العذر، وتطبيقها على ذلك، وأشار في بعضها بأنه باب من الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب:

منها: الخبر الذي نقله الصدوق في «الخصال» بسنده عن موسى بن بكر، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يغمى عليه اليوم واليومين والثلاث والأربع وأكثر من ذلك، كم يقضي من صلاته؟ فقال: ألا أخبرك بما يجمع لك هذا وأشباهه؛ كل ما غلب الله عز وجل (عليه) من أمر فإله أعذر لعبده»^(٣).

قال: وزاد فيه غيره أن أبا عبد الله عليه السلام، قال: «وهذا من الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب»^(٤).

ومنها: خبر الكليني والشيخ في الصحيح، عن حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتة يقول في المغمى عليه: ما غلب الله عليه فإله أولى بالعذر»^(٥). حيث يفهم منه وما يضاويه نفي القضاء عن المغمى عليه؛ لأجل ما

(١) - (٥) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١٩ و ٢١ و ٨ و ٩ و ١٣.

عرض الله عليه من الإغماء.

ومنها: خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كل ما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء»^(١).

ومنها: خبر الصدوق في «العيون» و «العلل» (في الصحيح)، عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في حديث: «كل ما غلب الله عليه مثل المغمى عليه يغمى عليه في يوم وليلة، فلا يجب عليه قضاء الصلوات كما قال الصادق عليه السلام: كل ما غلب الله على العبد فهو أعذر له»^(٢).

أقول: هذه جملة من الأخبار الدالة على نفي القضاء للمغمى عليه، لكونه من المصاديق التي رفع الله عنه حكم القضاء، لأنه يعدّ من المعذورين من عند الله؛ لأجل وقوع الإغماء عليهم، فمن الله عليهم برفع القضاء عنهم.

الروايات النافية للقضاء: وردت عدّة روايات تدل على نفي القضاء، لكن لا مطلقاً بل في عدّة أيام مع الاختلاف فيها في عدد تلك الأيام، فلا بأس بذكرها وملاحظ دلالتها، وبيان طريق الجمع مع الأخبار السابقة، فنقول ومن الله الاستعانة: بعضها يدل على قضاء صلاة يوم إفاقته:

منها: خبر «قرب الإسناد» المروي عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المريض يغمى عليه أياماً ثم يفيق ما عليه من قضاء ما ترك من الصلوات؟ قال: يقضي صلاة ذلك اليوم الذي أفاق فيه»^(٣).

والظاهر من جملة الإشارة كون المشار إليه هو اليوم الذي قد أفاق فيه، فلا بدّ فيه من لحاظ الإدراك فيه شيئاً من اليوم، دون ما لم يدرك منه شيئاً، ودون الأيام التي كانت قبل اليوم الذي أفاق فيه، فالنتيجة من هذا الخبر لزوم قضاء اليوم الأخير من الأيام لمن أدرك اليوم ولو بمقدار منه.

(١) - (٣) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢٤ و ٧ و ٢٥.

ومنها: خبر عبد الله بن محمد الجمال، قال: «كتبتُ إليه: جُعِلْتُ فداك روي عن أبي عبد الله عليه السلام في المريض يغمى عليه أيّاماً، فقال بعضهم يقضي صلاة يوم الذي أفاق فيه، وقال بعضهم يقضي (صلاة) ثلاثة أيّام، ويدّع ما سوى ذلك، وقال بعضهم لا قضاء عليه؟ فكتب: يقضي صلاة يومه إلى يفيق فيه»^(١).

والظاهر من الحديثين إمكان حملهما على من أدرك وقتها بعد الإفاقة، كما عليه المشهور، ولزوم القضاء في ذلك اليوم فقط دون غيره من الأيام.

بل قد يشاهد خلاف ذلك من الأخبار الواردة في المقام، وهي مثل ما ورد عن الشيخ في الصحيح، عن حفص، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن المغمى عليه (يوماً إلى الليل)؟ قال: يقضي صلاة يوم»^(٢). والجملة بين القوسين لم ترد في التهذيبين و «الوسائل»، وإنما هي مذكورة في «الوافي» و «الحدائق»، فإنّه على نقل الأخيرين لا يمكن حملها على من أدرك شيئاً من اليوم، لصراحتهما على امتداده إلى الليل، بخلاف صورة الإطلاق وإن كان مفهومه عدم لزوم الزائد عنه.

ومنها: خبر سماعة في الموثّق، قال: «سألته عن المريض يغمى عليه؟ قال: إذا جاز عليه ثلاثة أيّام فليس عليه قضاء، وإن أغمي عليه ثلاثة أيّام فعليه قضاء الصلاة فيهنّ»^(٣).

ومنها: خبر حفص بن البختري في الصحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المغمى عليه يقضي صلاة ثلاثة أيّام»^(٤).

ومنها: روايته الأخرى أي عن حفص في الصحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يقضي المغمى عليه ما فاتّه»^(٥).

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢٢.

(٢) - (٥) الوسائل، ج ٥ الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١٤ و ٥ و ٧ و ٨.

ومنها: روايته الثالثة عنه في الصحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يقضي صلاة يوم»^(١).

ومنها: رواية أبي بصير، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل أغمى عليه شهراً، أيقضي شيئاً من صلاته؟ قال: يقضي منها ثلاثة أيام»^(٢).

ومنها: خبر أبي كهمس، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام وسئل عن المغمى عليه أيقضي ما ترك من الصلاة؟ فقال: أما أنا وولدي وأهلي فنفعل ذلك»^(٣).

ومنها: خبر منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سأله عن المغمى عليه شهراً أو أربعين ليلة؟ قال: إن شئت أخبرتك بما أمر به نفسي وولدي أن تقضي كل ما فاتك»^(٤).

ومنها: خبر آخر عن حفص، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن المغمى عليه؟ قال فقال: يقضي صلاة يوم»^(٥).

ومنها: خبر عبد الله بن سنان في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كل شيء تركته من صلاتك لمرض أغمى عليك فيه فاقضه إذا أفقت»^(٦).

ومنها: خبر محمد بن مسلم (في الحسن)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يغمى عليه ثم يفيق؟ قال: يقضي ما فاته، يؤذن في الأولى ويقيم في البقية»^(٧).

ومنها: خبر منصور بن حازم في الصحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في المغمى عليه؟ قال: يقضي كل ما فاته»^(٨).

ومنها: خبر رفاعه في الصحيح، قال: «سألته عن المغمى عليه شهراً، ما يقضي من الصلاة؟ قال: يقضيها كلها، إن أمر الصلاة شديداً»^(٩).

(١) - (٩) الوسائل، ج ٥ الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٩ و ١١ و ١٢ و ٣ و ١٤ و ١ و ٢ و ٣ و ٤.

ومنها: ما عن «الذكرى» عن إسماعيل بن جابر، قال: «سقطتُ عن بعيري فانقلبتُ علىَّ أمَّ رأسي فمكثتُ سبع عشرة ليلة مغمى عليَّ، فسألتُه عن ذلك؟ فقال: إقض مع كلِّ صلاةٍ صلاة»^(١).

أقول: ولا يخفى الاختلاف الشديد بين هذه الأخبار في المسألة، حيث إن ستة عشر حديثاً يحكمون بعدم وجوب القضاء على المغمى عليه، كما أنَّ في قبالتها من الروايات ما يدلُّ على وجوب القضاء بهذا العدد أيضاً، غاية الأمر مع اختلاف شديد في بيان مقدار ما يجب فيه القضاء على أنحاء:

بعضها: يقضي ما فاتته ولو شهراً فصاعداً؛ لأنَّ أمر الصلاة شديد.

و بعضها: على خصوص يوم إفاقته أو ليلتها.

و بعضها: إذا جاز ثلاثة أيام فليس عليه قضاء، وإن كان ثلاثة أيام فعليه القضاء فيهنَّ.

و بعضها: يقضي المغمى عليه ثلاثة أيام.

و بعضها: يقضي صلاة يوم.

و بعضها: يقضي صلاة شهر فقط كما في «السرائر».

فصار هذا الاختلاف موجباً لحمل الأخبار على مراتب الفضيلة، حتَّى صار الأفضل فيها هو إعادة الجميع، ثمَّ الشهر، ثمَّ الثلاثة، ثمَّ اليوم الذي أفاق فيه أو في ليلته، بل قد يؤيِّد ذلك هو اختلاف راوٍ واحد في ذلك، مثلاً يقول حفص بن البختري تارةً: (يقضي ثلاثة أيام)، وأخرى يقول: (يقضي المغمى عليه ما فاتته)، وثالثة يقول: (يقضي صلاة يوم).

كما يؤيِّد ذلك أيضاً ما ذكره الإمام عليه السلام في جواب السؤال في خبر أبي كهمس ومنصور بن حازم بعدما أجاب أنه يقضي ما ترك من الصلاة، قال: (أما أنا وولدي

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١٥.

وأهلي فنفعل ذلك). مع أنه لو كان قضاء ما فات واجباً واقعاً، لما اقتصر في القضاء على نفسه وولده، بل كان واجباً للجميع، فإسناده إلى نفسه وأهله وولده يفيد أن القضاء أمر محبوب لا واجب كما لا يخفى.

فعلى هذا يمكن أن يقال: إن صحة السند في بعضها لا يوجب رفع يدنا عما ذكرنا من الحمل على الاستحباب، بعدما نشاهد إعراض الأصحاب عنها عدا الصدوق، مع أنه أيضاً في «الفقيه» قد حملها على الاستحباب، الذي نسبه صاحب «الرياض» إلى المتأخرين، كما حكاه في «الوافي» وغيره عنه، بل قد احتمل بعض كون جميعها أو بعضها محمولاً على التقية، بحيث لا يصح الالتفات إليها بعد مخالفتها للأصل، ولولا وجود المسامحة في أدلة السنن الموجب لكونه مستحباً كما أشرنا إليه، لقلنا إنها محمولة على التقية، و عليه فحكم المسألة واضحة في جواز حمل الأخبار على الاستحباب، كما عن الصدوق والشيخ وغيرهما التصريح بذلك، بل في «الحدائق» نسبته إلى المشهور، كما يظهر ذلك من كلام صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه» فليراجع.

بل قال صاحب «الحدائق» - بعد نقله كلام الصدوق في «الفقيه» من الحمل على الاستحباب -: (والعجب أن هذا كلامه في «الفقيه»، مع أنه كما تقدّم من عبارة «المقنع» اختار وجوب قضاء جميع ما فات، وهذا من نواذر الاتفاق له في اختلاف الفتوى في مسألة واحدة، وإن كان كثيراً في كلام المجتهدين من أصحابنا رضوان الله عليهم)، انتهى كلامه^(١).

و بالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا من الأدلة في الطرفين، قوة كلام المشهور من عدم وجوب القضاء للمغمى عليه، إذا كان الإغماء بسبب آفة سماوية، المندرج تحت القاعدة التي يفتح الله منها ألف باب، فكان الله أعذر بعبد.

(١) الحدائق، ج ١١ / ٨.

أما حكم القسم الثاني: وهو المجنون الذي يكون اغماؤه مستنداً إلى نفسه وفعله؛ وهذا المجنون:

تارةً: يكون ما يوجب ذلك معصية بنفسه، وأخرى: ما لا يكون كذلك. وكيف كان، فهل يجب عليه القضاء لأجل إسناده إليه، أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

قول: بعدم الوجوب كالأول، تمسكاً بإطلاق النصوص والفتاوى، حيث لم تفرّق في الحكم بين كونه من قبله أم لا.

وقول آخر: هو الوجوب، وهو كما عن «الذكرى»، بل نسب ذلك إلى غيره مشعراً بدعوى الإجماع عليه، وتبعه بعض من تأخر عنه، بل ربّما يستظهر من «السرائر» ذلك، من جهة أنّه قيّد عدم وجوب القضاء بما إذا لم يكن هو السبب في دخوله عليه بمعصية يرتكبها.

ومستند هذا القول: دعوى انصراف إطلاقات النصوص إلى ما هو المتبادر المتعارف من الإغماء، وهو الذي يكون اغماؤه غير مستند إلى نفسه، لا سيّما مع اشتغال بعض النصوص على جملة كلام الإمام عليه السلام: (كلّما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر)، الدّالة على أنّ ما كان مستنداً إلى الله هو الموجب للألويّة في قبول العذر، فيصير هذا خارجاً عن الإطلاقات الدّالة على عدم القضاء، فيدخل تحت عموم قوله عليه السلام: (من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته). كما هو المستفاد من صحيحة زرارة^(١). **أقول:** هذا غاية ما استدللّ به في على وجوب القضاء عليه، ولكن المسألة لا تخلو عن شوب الإشكال، فلا بأس بذكره، فنقول:

أورد على القاعدة الأوليّة: بما قاله السيّد في «المستمسك»، بأنّ: (وجوب

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

القضاء - إذا كان الإغماء باختياره - للتعليل في النصوص المتقدمة وغيرها، ولكنه متوقف على ظهورها في ذلك وهو غير ثابت.

توضيحه: المراد من قوله عليه السلام: (فالله أولى بالعدر)، ليس العذر في القضاء، لأنه مما لم يغلب عليه فيه، فتعين أن يكون المراد العذر في الأداء، لأنه المغلوب عليه فيه، وحينئذ فالوجه في كونه جواباً عن حكم القضاء هو ثبوت قضية كلية وهي كل من يعذر في الأداء لا يجب عليه القضاء، فمفاد النصوص أن المغمى عليه داخل في موضوع القضية المذكورة، فيثبت له حكمها، وحينئذ لا دلالة فيها على انحصار العلة في نفي القضاء في ذلك، بل يجوز أن يكون له علة أخرى غيرها). ثم قال عليه السلام: (فإن التعليل الصريح ظاهر في الانحصار ولا كذلك في التعليل المستفاد من تطبيق الكبريات على صغرياتها، فإنه لا مفهوم له، وعليه فالنصوص المطلقة في نفي القضاء عن المغمى عليه، غير المشتملة على التعليل المذكور لا مقيّد لها، فالعمل عليها متعين)، انتهى محل الحاجة^(١).

يرد عليه أولاً: أن سياق الكلام في العبارات الصادرة عن المتكلم مختلف؛ **فتارة:** يصدر بصورة الصراحة في التعليل كما في الأمثلة المعروفة، مثل: (لا تأكل الرمان لأنه حامض)، حيث يفيد أن الملاك في النهي هي الحموضة دون ما كان حلواً.

وأخرى: يصدر على كيفية التعليل لكن لا بالصراحة، بل من جهة المناسبة بين الحكم والموضوع، وكون العذر الحاصل للعبد المانع عن الصلاة حصل بنحو خارج عن حيلة اختياره، وكان ذلك من باب غلب الله عليه، فلا يشمل ذلك ما كان باختياره، لخروجه موضوعاً عن الحكم، فالتقييد يتحقق من سياق الكلام

ولحنه، فمثل هذا السياق ظاهر في التعليل، بل قد يدعى أنه أشدّ لضيق الكلام عن شمول غيره، فليس ذلك مجرد تطبيق الكبريات على الصغريات حتى يدعى أنه لا مفهوم لها، ولذلك ترى أن دعوى وجود المفهوم لمثل ذلك غير مجازفة، بل يؤكد المفهومية كون مثل هذه الجملة إشارة إلى قاعدة ثابتة عند العقلاء، بأنه إذا كان الفعل غير اختياري للمكلف، وكان من عند الله ومسنداً إليه تعالى، كان العبد فيه معذوراً، دون من لم يكن كذلك، ولا نريد من المفهوم أزيد من ذلك.

هذا هو الإشكال الأول الوارد على الاستدلال بدليل العذر على نفي القضاء، إذا كان عروض العارض عليه باختياره وفعله.

و ثانياً: المناقشة التي طرحها السيّد الحكيم نفسه في «المستمسك» على دليل من فاته لإثبات القضاء على من باشر في أحداث الجنون أو الإغماء على نفسه، وقد تصدّى لبيان سيّدنا الحكيم في مستمسكه، حيث قال:

(فإن قلت: عموم وجوب القضاء موضوعه ما فات، وهو غير حاصل بعد انتفاء التكليف عن المجنون مطلقاً).

أقول: قد عرفت في المجنون نقله وجوابه، فلا ينبغي تكراره هنا.

و ثالثاً: ما نقله صاحب «الجواهر» عن صاحب «الرياض»، وقال:

(استحسنه (أي وجوب القضاء) في «الرياض» لولا ما يظهر من الفوات من تحقق الخطاب بالفعل، ثم يفوت وهو مفقود في المقام).

وأجاب عنه صاحب «الجواهر»: (وفيه أولاً: منع عدم تحقق الخطاب في الفرض أو بعض أفراد، لأن الممتنع بالاختيار لا يقبح معاملته معاملة المقدور المتعلق به الاختيار).

وثانياً: منع توقف صدق اسم الفوات على تحقق الخطاب في ما نحن فيه، بل أقصاه توقفه على عدم النّهي كالحائض ونحوها على إشكال.

فالأوّل في ردّ الشهيد حينئذٍ إطلاق النصوص بعد منع الانصراف المزبور،
اللّهُمَّ إلّا أن يثبت إجماعٌ كما أشعرت به عبارته السابقة)، انتهى محلّ الحاجة^(١).
قال صاحب «مصباح الفقيه»: بعد نقل كلام صاحب «الجواهر»: (وهو لا
يخلو من جَوْدَة)^(٢).

أقول: ولكن الدقّة والتأمّل في قوله ﷺ: (من فاتته فريضة)، يفيد أنّ وجوب
القضاء ثابت لمن تنجز عليه وجوب إتيانه، غاية الأمر قد تخلّف عنه فيجب عليه
القضاء، وهو لا ينافي استفادة المقتضي الموجود فيه كتحصيل المقدمات قبل
تحقّق الخطاب في أصل الواجب والتهيؤ لبعض لوازمه، بحيث لو لم يقيم
بالمهمّات عاتبه العقلاء، بعد فرض فهم حصول ما كان يلزم تحصيله قبل تحقّقه،
لكن كلّ ذلك لا يوجب أنّه يصدق عليه أنّه قد فوت واجبه عمداً، فيجب عليه
قضاؤه حتّى يندرج تحت قاعدة: (من فاتته فريضة فليقضها)، حتّى وإن سلّمنا
صدق القاعدة المعروفة، وهي: (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار) لأنّها أعمّ
من صدق تحقّق الفوات الموجب لإيجاب القضاء.

و عليه، فإثبات وجوب القضاء لمن فاتته الفرائض بسبب من قبل نفسه لا
يخلو عن إشكال، اللّهُمَّ إلّا أن يرجع لإثبات وجوب القضاء إلى بعض الإطلاقات،
ويمنع انصرافها إلى غير المورد.

ثمّ إنّ لا فرق في الحكم بوجوب القضاء عليه أو عدمه؛ بين كون السبب
الموجب لذلك معصية أم لا، فيما إذا علم ترتبه عليه وعمد به، نعم إذا جهل أو نسي
أو اضطرّ إليه، لا يجب عليه القضاء، لأنّه أيضاً خارج عمّا يدلّ على وجوب
القضاء كما أشار إليه الأصحاب رضوان الله عليهم.

(١) الجواهر، ج ١٣ / ٥.

(٢) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٣٩٣.

قوله ﷺ: والحیض والنفاس (١).

(١) **الرابع** ممّن لا يجب علیه القضاء: هما الحائض والنفساء، ولو كان السبب من عند أنفسهما وعادتهما:

قارة: يفرض مع استيعابهما للوقت، فلا قضاء عليهما إجماعاً محصّلاً ومنقولاً وسنةً، بل كاد أن يكون ضرورياً من مذهب الشيعة.

وأخرى: ما لا يستوعب الوقت، فقد مضى بحثه سابقاً بالوجوب إن أمكن إدراكه، ولو بمقدار ركعة مع الشرائط اللازمة ولو الاضطرارية منها.

ثم لا فرق في عدم القضاء عليهما لو استوعب الوقت: بين أن يكون سبب الفوت أنفسهما أم لا، إذا لم يمض من الوقت بمقدار الأداء بما عرفت.

ووجه الفرق بين المقام وبين السابق: هو وجود النّهي عن العمل مع تحقّق إحداهما بقوله ﷺ: (دعي الصلاة أيام اقراءك)، بخلاف ما ههنا، فلذلك لا يصدق الفوات في حقّهما حتّى يجب القضاء، بخلاف المجنون والمغمى عليه.

كما لا فرق في عدم وجوب القضاء إذا كان السبب من عند أنفسهما لأجل ترك الصلاة، أو لغيره ممّا يصدق المنع عنه، ولو كان السبب لأجل أمرٍ غير الصلاة، ولا نسلم انصرافه إلى غير ذلك.

فالحاصل: عدم وجوب القضاء عليهما مطلقاً في جميع التقادير.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر ضعف القائلين بوجوب القضاء عليهما، إذا كان السبب من عند أنفسهما، وهو كما عن صاحب «الحدائق»، حيث قال في ذيل قاعدة: (ما غلب الله على العباد فهو أولى بالعدر):

(بأنّ هذا التعليل الذي قد عرفت أنّه من القواعد الكلية والضوابط الإلهية، يفهم أيضاً وجوب القضاء على الحائض والنفساء، إذا كان عروض ذلك من قبلهما

قوله ﷺ: والكفر الأصلي (١).

بشرب الدواء، وإن كان ظاهر الأصحاب خلافه عملاً بإطلاق أخبار الحيض، كما ذكره السيّد المذكور)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

وجه الضعف: ما مرّ بأنّ الإطلاقات الدالّة على وجوب القضاء، وإن سلّمنا شمولها بإطلاقها لمثلها، لكنّها خارجتان عن الإطلاقات، لأجل وجود النّهي عنه في هذه الحالة، فذلك يوجب تقييد الإطلاقات في حقّهما كما لا يخفى.

(١) **الخامس مَنْ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ قَضَاءُ مَا فَاتَهُ مِنَ الصَّلَوَاتِ:** هو الكافر الأصلي، أي لا تجب عليه ما فاته بسبب الكفر، فلا يجب عليه قضاؤها بعد أن أسلم، بلا خلاف فيه على الظاهر، بل في «المنتهى» وغيره الإجماع عليه، بل في «المفاتيح» نسبته إلى ضرورة الدين، والدليل عليه هو الخبر النبويّ المشهور: (الإسلام يَجِبُ ما قبله)^(٢).

وهذا واضح لا شبهة فيه، كما لا شبهة في أنّه لو أسلم في دار الحرب وترك الصلاة، أو لم يأت بحدودها لجهله بها أو بحدودها وشرائطها، وجب عليه قضائها بعد التعلّم، وإن كان معذوراً في تركها عند عدم التمكن من معرفتها كغيره من أفراد الجاهل القاصر الذي فاتته الفرائض لقصوره؛ لعموم أدلّة القضاء الشامل لمثل المورد كما لا يخفى.

ثمّ إنّ تقييد الكفر بالأصلي كان لإخراج المُرتدّ، فإنّه يجب عليه قضاء ما فاته في زمان ردّته أو قبله، بلا خلاف فيه على الظاهر؛ لعموم دليل وجوب القضاء الشامل للجميع، إلّا ما خرج بالدليل وهو الإجماع والنصّ لمن كان كفره أصليّاً،

(١) الحدائق، ج ١١ / ١٢.

(٢) التفسير الكبير لابن كثير، ج ٢ / ٣٢٠.

والباقى ومنهم المرتدّ يبقى تحت عموم العامّ، وهذا ممّا لا خلاف فيه على الظاهر كما اعترف به صاحب «الحدائق» رحمته الله.

لا يُقال: إنّ حديث الجبّ يشمل المرتدّ الكافر، لأنّه كافرٌ أيضاً بعد الارتداد. **لأنّا نقول:** يمكن أن يكون الدليل منزلاً على الغالب المتعارف من الكفر في عصر صدوره أي في عصر النبي صلّى الله عليه وآله الذي كان يتعارف فيه صيرورة الكفار مسلمين، مع أنّ المتبادر من قوله: (الإسلام يجبُ) أو (يهدم ما قبله)، وظهوره ووروده فيمن كان قبل الإسلام كافراً على الإطلاق لا في الجملة حتّى يتناول المرتدّ، كما يؤيّد فهم الأصحاب.

بل وكذلك يشمل عموم دليل وجوب القضاء، لكلّ من انتحل الإسلام من الفرق المخالفة، حتّى المحكوم بكفرها منها، حيث إنّ الظاهر وجوب القضاء عليهم ما لم يأتوا بالفعل موافقاً لمذهبهم، وإلا فلا يجب حينئذٍ قضاءٌ عليهم، كما صرح به الشهيدان وأبو العباس والصيمري، بل عن الأردبيلي نسبته إلى الشهرة بين الأصحاب، بل عن «الروض» نسبته إليهم مُشعراً بدعوى الإجماع عليه، وذلك لا يكون لأجل كونه كاشفاً صحّة أفعالهم - وإن كان ربّما يؤمّي إليه بعض الأخبار الآتية - بل كان لأجل عناية الله عليهم من إسقاط الحقّ عنهم، كما يدلّ عليه الأخبار المستفيضة الواردة في ذلك، فلا بأس بذكرها:

منها: رواية الفضلاء الخمسة، وهو ما رواه ثقة الإسلام والشيخ عنه في الصحيح أو الحسن عن زرارة وبُكير والفضيل ومحمّد بن مسلم وبُريد العجلي كلّهم، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، أنّهما قالا:

«في الرّجل يكون في بعض هذه الأهواء؛ الحروريّة والمُرجئة والعثمانيّة والقَدريّة ثمّ يتوب ويعرف هذا الأمر، ويحسن رأيه، أيُعيد كلّ صلاةٍ صلاها أو زكاةٍ أو حجٍّ، أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟

قال عليه السلام: ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة، فإنه لا بد وأن يؤدّيها، لأنّه وضع الزكاة في غير موضعها، وإنّما موضعها أهل الولاية، وأمّا الصلاة والصوم فليس عليه قضاؤها»^(١).

ومنها: رواية ابن أذينة، قال: «كتب إليّ أبو عبد الله عليه السلام أن كلّ عملٍ عمله الناصب في حال ضلاله أو حال نصبه، ثمّ منّ الله عليه وعرفه هذا الأمر، فإنّه يؤجّر عليه، ويكتب له، إلّا الزكاة فإنّه يعيدها، لأنّه وضعها في غير موضعها، وإنّما موضعها أهل الولاية، فأما الصلاة والصوم فليس عليه قضاؤها»^(٢).

ومنها: رواية بُريد بن معاوية العجلي في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «كلّ عملٍ عمله وهو في حال نصبه وضلالته، ثمّ منّ الله تعالى عليه وعرفه الولاية، فإنّه يؤجّر عليه إلّا الزكاة، فإنّه يعيدها، لأنّه وضعها في غير موضعها، لأنّها لأهل الولاية، وأمّا الصلّة والحجّ والصيام فليس عليه قضاء»^(٣). هذا كله في الأخبار الدالة على عدم وجوب القضاء على المخالف إذا استبصر، وكان قد أتى بما هو وظيفته في مذهبه.

ولكن قد يظهر من بعض الأخبار عدم وجوب القضاء في الفاتّة التي لم يأت بها في مذهبه:

منها: خبر عمّار الساباطي المنقول عن الكشي، قال: قال سليمان بن خالد

(١) الوسائل، ج ٤ من كتاب الزكاة، الباب ٣ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢، الكافي: ج ٤ / ٥٤ باب ١٣ ح ١.

(٢) الوسائل، ج ٤ من كتاب الزكاة، الباب ٣ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل، ج ٤ من كتاب الزكاة، الباب ٣ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١، التهذيب: ج ٥ / ٩ باب ١ ح ٢٣.

لأبي عبد الله عليه السلام وأنا جالس: «إني منذُ عرفت هذا الأمرُ أصلي في كلِّ يومِ صلاتين، أقضي ما فاتني قبل معرفتي، فقال: لا تفعل فإنَّ الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة»^(١).

هذه الرواية نقلها محمد بن مكي الشهيد في «الذكرى» نقلاً من كتاب «الرحمة» لسعد بن عبد الله، مسنداً عن رجال الأصحاب، عن عمار الساباطي إلى آخره، ثم قال الشهيد عليه السلام في ذيله - يعني ما تركت من شرائطها وأفعالها - وليس المراد تركها بالكليّة. فالرواية على هذا التأويل لا تكون مخالفة لما مضى من الأخبار التي تدل على عدم وجوب القضاء لمن أتاه بحسب مذهبه، فلا يكون حينئذٍ من الفائتة، بل إنَّ سليمان سمّاها فائتة بسبب عقيدة أهل الحق، وزعم أنَّه على عقيدته كمن لم يصل، ثم وإن لم يقبل هذا التأويل، فلا بدَّ من طرحه لندرة هذا القول، وعدم الجابر لسنده، وعدم مقاومته للمعارضة مع تلك الأخبار الكثيرة المعتبرة.

وقد خالف صاحب «الجواهر» فيما ذكرنا حيث قال بعد ذلك: (ومع ذلك فالإنصاف أنَّ احتمال سقوط القضاء أصلاً ورأساً فعلوا أو لم يفعلوا، فضلاً عن أن يخلوا بترك شرطٍ ونحوه؛ لا يخلو عن وجه، خصوصاً الفرق المحكوم بكفرها منهم)، انتهى محل الحاجة.

أقول: لكن الدقّة والتأمّل في الأخبار الماضية لإثبات الإطلاق في عدم وجوب القضاء، حتّى لمن لم يأت بالعمل على وفق مذهبه، مع وجود الجملة التي هي بمنزلة القرينة على أنَّ المراد غير ذلك، وهو قوله: (كلّ عملٍ عمله وهو في حال نصبه وضلالته) مشكلاً جدّاً، مضافاً إلى كونه مُعرضاً عنه الأصحاب، فعلى هذا لا يمكن الاعتماد على مثل هذه الرواية لإثبات ذلك، كما لا يخفى على المتأمّل.

(١) الوسائل، ج ١٠ الباب ٣١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٤.

نعم، لا بدّ أن يعلم أنّ حملَه على ما جاء في «الذكرى» أولى قطعاً ممّا قد حكى عن العلامة رحمته الله من التوقّف في سقوط القضاء عمّن عمل منهم على وفق مذهبهم؛ لوضوح أنّ القدر المتيقّن في تلك الأخبار في الحكم بسقوط القضاء عنهم، ليس إلا هذه الصورة، فالقول بعدم السقوط ضعيفٌ جدّاً، كما اعترف به الشهيد في «الذكرى» حيث قال: (لأنّا كالمُتَّفِقِينَ على عدم إعادتهم الحجّ الذي لا اختلال فيه بركنٍ، مع أنّه لا ينفكّ عن المخالفة لنا)، وقد استجوده صاحب «الجواهر» بقوله: (وهو جيّد) ^(١).

نعم، اعتبر الشهيد في «اللمعة» عدم الإخلال بركن عندنا في عدم وجوب إعادة الحجّ على المخالف لا عندهم، بل ظاهر «الروض» نسبته إلى غيره أيضاً، فيفارق الصلاة حينئذٍ من هذه الجهة، إذ المعتبر في عدم وجوب قضائها عدم الإخلال بها على مقتضى مذهبه.

أقول: وجه الفرق بين الصلاة والحجّ غير ظاهر كما اعترف به في «الذخيرة» تبعاً للروض، بل ظاهر النصوص السابقة خلافه، بل نحن نضيف على قوله بأنّ الكليّة المستفادة من جملة: (كلّ عملٍ عمله وهو في حال نصبه وضالّته)؛ كالصريح في عدم الإعادة إلّا ما خرج بالدليل صريحاً وهو خصوص الزكاة، وبذلك يظهر عدم تماميّة ما جاء في «الجواهر» في بيان وجه الفرق بين الصلاة والحجّ؛ بأنّ (الصحيح هو الموافق لما عندنا دونهم فتجب إعادته حينئذٍ مع الإخلال، وخروج الصلاة عن ذلك للدليل لا يوجب خروج الجميع؛ لوضوح أنّ ذلك يصحّ لو لم يرد دليل بنحو العموم على الشمول، وهو مثل قوله: (كلّ عملٍ عمله.. إلى آخره)، فإنّ هذا العموم متّبِعٌ ما لم يرد دليل على خلافه).

وأما ذكر وجه آخر للفرق من جهة حصول المشقة في الصلاة لتكرّرها دون الحجّ الموجب لتنفّر الشخص عنه، ممّا لا يناسب مع ما عندنا ومذهبنا لمشابهته بالاستحسان كما لا يخفى، مضافاً إلى أنّ ظهور الأدلّة السابقة كان في الجميع لا في خصوص الصلاة، بل صريح بعضها في الحجّ.

نعم، استثنى المحقّق الثاني ممّا يسقط عن الكافر بعد إسلامه حكم الحداث كالجنابة وحقوق الآدميين، قال صاحب «الجواهر»: (فلعلّه هنا كذلك أيضاً)، ثمّ قال: (مع أنّه يمكن منعه عليه هنا في الأوّل خاصّة، لعموم الأدلّة، بخلاف الثاني لإشعار تعليل الزكاة به، بل بعضها أولى من الزكاة، وللفرق بينه وبين الكافر واضح بالفعل وعدمه)، انتهى كلامه^(١).

قلنا: الظاهر من عموم الأدلّة الواردة في حقّ الكافر من أنّ الإسلام يجب ويهدم ما قبله، شموله لجميع الأحكام حتّى مثل الجنابة والحيض والاستحاضة وغسل الميت الذي وقع مسّه قبل الإسلام، فإنّ مثل هذه الأحكام لو كان لازم التحصيل بعد الإسلام لكان الحرّي أن يشار إليها في لسان الأدلّة كونها من المستثنيات، فشمول عموم الدليل لمثل هذه الأحكام غير بعيد، وإن كان الاحتياط هو الإتيان ولو برجاء المطلوبيّة، إجابةً لفتوى بعض الفقهاء كالمحقّق الثاني وغيره. هذا كلّ بالنسبة إلى الأوّل منها وهو الجنابة.

وأما الثاني: وهو حقوق الآدميين، فالأمر كذلك؛ لوضوح أنّ دليل الجبّ ناظر إلى حقوق الله وأحكامه لا حقوق الآدميين، بل الاستفادة من كثير من الأخبار التأكيد في رعاية حقوقهم بالأداء أو الاستحلال، حتّى أنّه قد ورد في بعض الأخبار بأنّ الله لا يرضى في حقّ الناس إلّا مع رضاء صاحبه ولو

بالاستيفاء من عمل المديون من الحسنات، وغير ذلك، فعليك بالمراجعة.

وفي غسل المستحبات: إذا كان فاسداً عندنا هل يكفي أم لا؟ فيه وجهان، والثاني أولى للأصل، والإشكال في شمول الإطلاقات لمثله كما لا يخفى.

الفرع الأول: لو توضأ المستبصر قبل أن يُصلي ثم استبصر، فهل يكفي ذلك الوضوء للدخول في الصلاة على وفق مذهبننا، أم لا بدّ له من الإعادة؟ فيه وجهان: فمن جهة أنّه من العمل الواقع قبل الاستبصار لو قلنا بالكفاية، وأنّه طهارة له في زمانٍ كان متعبداً بدينه، فيكون طاهراً، ولا يحتاج إلى الإعادة، وكان ذلك أيضاً من تفضّل الله عليه، فلازمه جواز الدخول فيما يشترط فيه الطهارة.

ومن جهة أنّه ليس بطهارةٍ، لفساد جميع ما فعله حال المخالفة، وأنّ عدم القضاء المستفاد من النصوص ليس لأجل كشف صحّة أعمالهم، بل كان من باب التفضّل من الله عليهم، فالحكم بجواز الدخول مع هذه الطهارة في الصلاة في غاية الإشكال.

والقول بأنّ عدم إعادة الوضوء والغسل أيضاً ممّا تفضّل اليه عليهم وإن كان ممكناً، ولكنّه لا بدّ لإثباته من دليل بالخصوص؛ لأنّ اندراج ذلك في إطلاقات النصوص لا يخلو من تأمل، بل مقتضى أصالة الاشتغال هو الإعادة، لأنّ الشغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وهو لا يحصل إلّا بالإعادة، وإن كان القول بالكفاية لا يخلو عن وجه.

لا يقال: مراد الأصحاب بعدم وجوب القضاء ونحوه على المستبصر، إنّما هو في الواجبات التي خرجت أوقاتها كالصلاة والصوم ونحوهما، لا ما إذا كان وقته باقياً، لأجل عدم كونه موقّتا، كما نصّ عليه المحقق الثاني والشهيد الثاني والخراساني في الكافر على ما حكى عن الأخيرين، بل عن الأخير منهما الإجماع عليه، ويترتب عليه أنّه لو صلى قبل الاستبصار ثمّ استبصر قبل فوت

الوقت فعلية الإعادة، فضلاً عما لا وقت فيه، حتى يفوت مثل الوضوء والغسل، فحينئذٍ يجب إعادتهما للعبادات الجديدة.

وقد أجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله: (لأننا نقول ظاهر النصوص السابقة عدم الفرق بين الموقت وغيره، بل كاد يكون صريحها، ولذا نص فيها على الحج الذي هو ليس بموقت، وإن كان فورياً، وعلى استثناء الزكاة وغير ذلك، فالإجماع المزبور محل منع إن أراد به ما يشمل المخالفين)، انتهى كلامه^(١).

أقول: لكن الإنصاف أنه يمكن أن لا يساعد ذلك لمن أدرك الوقت لتحصيل الطهارة ومع ذلك يكتفي بالطهارة الباطلة على مذهبنا في إتيان كل ما يشترط الطهارة فيه، كما يؤيد ذلك الأخبار السابقة الحاكمة بالإعادة لمن أدرك ركعة من الصلاة في الوقت مع شرائطها ولو بصورة الاضطراب، حيث لم يتمسكوا بالإطلاقات في عدم لزوم الإعادة. وعليه فالأحوط لو لم يكن بالفتوى هو الإعادة، ولو سلمنا وجود عموم الإطلاقات للموقته وغيرها، ولكنها منصرفة عن مثل المورد.

الفرع الثاني: وهو أنه لو أتى المخالف عمله في حال كونه مخالفاً على وفق مذهبنا، ولو لأجل اشتباه مرشده في إرشاده، بأن أخطأ في فتواه وأمره بما يخالف مذهبه الباطل و يوافق مذهبنا الحق، فهل يجب إعادته بعد استبصاره أم لا؟ فهو يتصور بصورتين:

تارة: يكون العمل ممّا يشترط فيه قصد القربة، وأخرى: ممّا لا يشترط فيه. **ففي الأول:** إن فرض فيه تمشّي قصد القربة منه، وأتى بالعمل كذلك، فهل يكفي عما هو واجب عليه بعد الاستبصار أم لا؟ قيل نعم، وفاقاً لعدة من الفقهاء

(١) الجواهر، ج ١٣ / ٩.

كصاحب «الذكرى» و «الروض» تمسكاً بأولويته من الفعل على وفق مذهبه، فإذا كفى ذلك رغم أنه ليس بصحيح عندنا، ففي الموافق يكون بالأولوية، ولإطلاق الأدلة، ولأنه لم يفقد منه شيئاً إلا الإيمان، ولعله كافٍ في صحة العمل والفعل، وإن تأخر في الوجود عنه، ولما عرفته في الحجّ ولغير ذلك من الوجوه. وقال صاحب «الجواهر» بعده: (لكن ومع ذلك كله فللنظر فيه مجال، لإمكان المناقشة في جميع ذلك، ومن هنا حكى عن جماعة التوقف فيه، فتأمل). انتهى كلامه^(١).

قلنا: الظاهر صحة دعوى الأولوية في القبول؛ لوضوح أنّ عموم كلّ عمل يعمل به إذا كان شاملاً لمن أتى بالعمل على وفق مذهبه، وحكمنا بصحته رغم كونه فاقداً للولاية التي هي الموضوع والملاك لعدم القبول، ففي المورد الذي أتى بالعمل على وفق مذهبه، مع فقد الولاية، يكون قبوله بطريق أولى، ولأجل ذلك التزم صاحب «مصباح الفقيه» بعدم وجوب القضاء عليه، مستدلاً بما دلّ على مضي أعمالهم بعد الإسلام، حيث يدلّ عليه في مثل الفرض بالفحوى، تمسكاً لعموم: (كلّ عمل عمله...) إلى آخر مقالته.

مضافاً إلى أنّ شرطية الولاية لقبول الأعمال على الظاهر، ليس على وجه يكون منافياً لذلك، فلا ينبغي الإشكال فيه^(٢)، بل وفاقاً لكثير من أصحاب التعليق على «العروة»، وبعضهم كالسيد صاحب «العروة» والعلامة البروجردي وبعض آخر ذهبوا إلى الاحتياط في وجوب القضاء.

هذا كله فيما إذا كان العمل ممّا يشترط فيه قصد القرية، وفرض تحقّقه، ولو بإرشاد مرشده إلى ما يوافق مذهب الحقّ.

(١) الجواهر، ج ١٣ / ٩.

(٢) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٣٩٨.

قوله ﷺ: وعدم التمكن من فعل ما يستبيح به الصلاة من وضوء أو غسل أو تيمم، وقيل يقضي عند التمكن، والأشبه الأول (١).

وَأَمَّا الثَّانِي: وهو ما لا يكون كذلك، أي لا يحتاج فيه إلى قصد القرية، مثل غسل النجاسات ونحوها، فلو امتثل بما هو مقتضى مذهبنا من تعداد الغسل وشرائطه، فإنه لا إشكال في كفايته كما لا يخفى؛ لأنه قد أتى بما هو شرط في حصول الطهارة، وهو واضح.

(١) **السادس ممن يسقط عنه القضاء:** هو الذي لم يتمكن من تحصيل ما يستبيح به الصلاة من الوضوء أو الغسل أو التيمم، كما اختاره العلامة في «المنتهى» و «التحرير»، وفي «التنقيح» أنه منسوب إلى المفيد في رسالته إلى ولده، لأن القضاء يحتاج إلى أمر جديد وهو مفقود، ودليل من فاتته ظاهر فيمن كلف ولا تكليف هنا، لأجل فقد ما يستبيح به الصلاة من الثلاثة، وهو أحد القولين في المسألة كما هو الأشبه عند المحققين.

وقول آخر هو وجوب القضاء عليه عند التمكن، هذا كما عن «السرائر» و «اللمعة» و «البيان»، وظاهر «الروضة» و «المدارك»، والمرضى والشيخين، بل هو خلاف لما هو الأشبه عند المحقق. هذا بالنسبة إلى القضاء.

وَأَمَّا بالنسبة إلى الأداء: فهل هو واجب على المكلف أم لا؟

قول بعدم وهو المنسوب إلى الأصحاب، بل في «الجواهر» ولا نعلم فيه مخالفاً صريحاً كما في «المدارك»، وبدون التعبد كما عن «الروض» وغيره. وما حكاه المصنف عن بعضهم أنه يصلي ويُعيد، وهو قول ثالث ونادر غير معروف القائل، ولعله إشارة إلى ما نقل عن «مبسوط» الشيخ من التخيير بين الصلاة والصلاة والإعادة.

ثم استشكل عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (وهو كما ترى لا مستند له مخالف للقاعدة، ولقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»^(١)، وقوله عليه السلام: «كلما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر»^(٢)).

وقول رابع وهو ضعيف أيضاً، وهو القول بوجوب الفصل وعدم القضاء، وهو المنسوب إلى المرتضى في «الناصريات» نقلاً عن جده.

أقول: لا بأس بذكر الوجه في وجوب القضاء، ثم ملاحظة حال حكم الأداء: **قد يقال:** إن وجه وجوب القضاء هو صدق اسم الفوت في حقه، وعدم صحته سلبه عنه، إذ دعوى اختصاص حكم القضاء لمن كان قد حُوطب بالأداء، يدفعها ملاحظة الأخبار الدالة بصورة الإطلاق على وجوب القضاء على الساهي والنائم وغيرهما، بل الظاهر من الأخبار هو أصالة وجوب القضاء، لولا الدليل الدال على الخروج؛ وذلك لشدة أمر الصلاة، خصوصاً مع ملاحظة الخبر المنقول عن زرارة والفضيل في الصحيح، قالوا:

«قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رأيت قول الله عزَّ وجلَّ «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا»؟ قال: يعني كتاباً مفروضاً، الحديث»^(٣).
هذا كله في الدليل على لزوم القضاء هنا دون الأداء.

ولكن يمكن أن يُقال: إن وجه عدم وجوب الأداء هو مقتضى شرطية الطهارة للصلاة مطلقاً، أي في حال الاختيار والاضطرار، كما هو نتيجة الإطلاق، فبانتهاء الشرط ينتفي المشروط، فلازم ذلك هو سقوط الصلاة عن وجوبه فلا أداء له، فمع

(١) الوسائل، ج ١، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج ٥، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٣.

(٣) الوسائل، ج ٣، الباب ٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

انتفاء الأداء ينتفي القضاء، إذا كان القضاء تابعاً للأداء، فيصير هذا موافقاً لفتوى القدماء مثل المفيد في رسالته إلى ولده.

فيبقى هنا السؤال عن وجه ما قاله المتأخرين من وجوب القضاء دون الأداء، فلا بدّ لإثبات كلامهم من التمسك بما ورد عن المعصومين عليهم السلام بصورة الإرسال على حسب ما ادّعاه الحكيم في مستمسكه؛ من أن الصلاة لا تُترك أو لا تسقط بحال، حيث يشمل إطلاقه لحالتي الاختيار والاضطرار، فلازم ذلك عدم سقوط الصلاة مع فقد الطهورين، بل لابدّ من الإتيان بها حتّى مع فقد الطهورين، وهو لا يجامع مع قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»، حيث ينفي الصلاة حقيقةً مع فقد الطهارة، فلازم الجمع بين هذين الدليلين هو عدم وجوب الأداء لنفي الصلاة عنه مع فقد الطهورين، ووجوب القضاء إجابةً لدليل لا تسقط بحال، و تكون النتيجة صحة كلام المتأخرين من ثبوت القضاء دون الأداء.

فيبقى هنا السؤال عن أنّه كيف يجب القضاء مع عدم وجوب الأداء مع أنّه تابع للأداء، كما لا يثبت القضاء بأمرٍ جديد؟

والجواب: أنّه ليس إلّا لأجل قيام الدليل على أن الصلاة لا تسقط بحال أولاً، وثانياً إمكان استظهار ذلك من مثل وجوب القضاء للساهي والنائم، مع عدم وجوب الأداء في حقّهما، حيث يفهم أنّه يكفي في وجوب القضاء وجود ملاك التكليف ومصلحته، ولو لم يكن تكليفه فعلياً بالأداء، كما كان كذلك في حقّ الساهي والنائم.

فثبت من جميع ذلك: صحة قول المشهور من وجوب القضاء عليه دون الأداء، وإن كان الاحتياط يقتضي الإتيان بالأداء والقضاء كليهما، إجابةً لإطلاق دليل الصلاة: (لا تسقط بحال) للحالتين من فقد الطهارة وعدمه، ولذلك نقل السيد في حاشية «العروة» القول بالاحتياط الوجوبي لإتيانهما من بعض أصحاب

الحواشي وهو الاصطبهاناتي رحمته الله، وهو كذلك لا سيّما مع احتمال كون لسان دليل: (لا يترك) لسان الحكومة على دليل انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، خصوصاً على القول بكون العبادات أسامي للأعم، فالاحتياط هو الإتيان بكليهما كما لا يخفى. أقول: بعد الوقوف على حكم المسألة من وجوب القضاء لمن لم يتمكن من تحصيل الطهارة، ومن عدم وجوب الأداء دون القضاء، يبقى السؤال في أنه هل هناك فرق في ذلك بين ما لو كان فقدان باختياره أو بآفة غير اختياري أم لا؟

قال صاحب «الجواهر»: (لا فرق بين فقد الطهورين باختياره أو بآفة). نعم، قد يتّجه التفصيل بذلك على الأوّل، أي لو قلنا بعدم وجوب القضاء عند عدم التمكن من تحصيلها، فكأنّه أراد التمسك بقاعدة: (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار)، فيجب عليه القضاء حينئذٍ، ولكن الظاهر من إطلاق كلمات الأصحاب هو عدم الفرق بين الصورتين، ولعلّه لأجل أنّ الحكم في فاقد الطهورين هو هكذا، فيندرج فيه ولو كان باختياره، وإن كان آثماً في فعله وإن كان في إثباته أيضاً لا يخلو عن تأمل.

نعم، قد ادّعى صاحب «الروضة» نسبة وجوب القضاء إلى صريح الأخبار، وتمسك لذلك بخبر زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام:

«أنّه سُئِلَ عن رجلٍ صلّى بغير طهور، أو نسي صلوات لم يصلّها، أو نام عنها؟ قال: يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعةٍ ذكّرها من ليلٍ أو نهار، الحديث»^(١).

ثمّ قال صاحب «الجواهر»: (وإن كان المناقشة فيه واضحة حتّى في صراحة الخبر المزبور فيما نحن فيه)، انتهى^(٢).

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

(٢) الجواهر، ج ١٣ / ١١.

قوله ﷺ: وما عدا ما تقدّم يجب معه القضاء كالإخلال بالفريضة عمداً أو سهواً (١).

قوله ﷺ: عدا الجمعة والعيد (٢).

قوله ﷺ: وكذا النوم ولو استوعب الوقت (٣).

ولعل وجه النقاش: أنّه من صلّى بغير طهور نسياناً أو جهلاً فهما خارجان عن مورد البحث؛ لأنّ المورد فيمن لم يقدر من تحصيل الطهارة وكان متذكراً وعالمًا بالوجوب، فهل يجب عليه القضاء بعد التمكن في خارج الوقت أم لا؟ فإثبات الإطلاق حتّى للمورد لا يخلو عن وجه، ولكن الجزم بذلك مشكّل كما لا يخفى.

(١) وجوب القضاء مع الإخلال بالفريضة من جهة الشرائط والأجزاء مع العمد أو السهو حكمٌ ثابتٌ عند الفقهاء بالإجماع بكلا قسميه من المحصل والمنقول، بل السُنّة الثابتة عليه متواترة، بل ربّما يدعى كون ذلك بالضرورة، فالمسألة واضحة.

(٢) لما تقدّم سابقاً بأنّ الجمعة ليس لها قضاء لو تركت في وقتها، كما أنّ الحال كذلك في صلاة الفطر والأضحى، وإن كان في بعض الأخبار ما يدلّ على جواز إتيانهما في الغد بعد العيد لا قضاءً، والبحث أزيد من هذا موكولٌ إلى محله.

(٣) ومما يجب فيه القضاء هو ما لو تركت الصلاة في وقتها بسبب النوم، ولو كان مستوعباً لجميع الوقت، بل يجب القضاء سواء زاد النوم عن الحدّ المتعارف أم لا، لصدق اسم الفوت عليه، ولذلك أطلق الأصحاب في وجوب القضاء في حقّه بكلاً فرديّه.

نعم، قد يفرّق بعض - كما مال إليه بعض متأخري المتأخّرين - بين الزائد عن الحدّ المتعارف وعدمه، بأن حكم بوجوب القضاء لمن لم يزد نومه عن المتعارف

دون المتجاوز عن حدّ المتعارف، بدعوى أنّ إثبات وجوب القضاء عليه يحتاج إلى أمرٍ جديد، وليس هو هنا إلّا الإجماع، والمعلوم من الإجماع في وجوبه هو من لم يزد عن المتعارف دون غيره؛ وذلك كان بعد دعوى أنّ أخبار الفوت غير صادقة على مَنْ لم يُكَلَّف بالأداء؛ لأنّ المعلوم منه هو من لم يزد على المتعارف فيبقى تحته، وأمّا من زاد عنه فيبقى تحت الأصل، وهو عدم وجوب القضاء عليه، وهو المطلوب.

ولكنه مدفوع أولاً: بأنّ ظهور معقد الإجماع ثابت في الأعمّ الشامل لكلا فرديه.

وثانياً: نمنع عدم صدق الفوت عليه؛ لما قد عرفت من عدم الفرق بين كون النوم ممّا فيه الملاك والمصلحة بالنسبة إلى كلا فرديه، غاية الأمر أنّه لا فعلية في خطابه، وهذا الملاك ثابت في كلا فرديه، ولو أبيت عمّا قلنا يمكن حينئذٍ أن يقال بالاكْتفاء في تحقّق القضاء بما هو أعمّ من الفوات.

فالحاصل من جميع ذلك: أنّ الأقوى - كما عليه الأصحاب وأهل الفتوى - هو عدم الفرق بين كون النوم المفوّت للصلاة على المتعارف أو خارجاً عنه في حكم وجوب القضاء، لا سيّما مع وجود صحيحة زرارة الحاكم بوجوب القضاء في النوم بصورة المطلق بقوله: (لو نام عنها)، الشامل لكليهما يتمّ المطلوب. نعم، قد يتوهم الفرق بين ما كان من فعله بأن شرب شيئاً مثلاً يقتضي الرقود، وبين غيره، لأجل الشكّ في صدق النوم عليه أو في إرادته منه، هذا كما في «الجواهر».

ولكن الأوجه عدم الفرق إن أحرز كونه نوماً، ومع الشكّ فيه لا بدّ حينئذٍ من إحراز ما ينطبق عليه من الإغماء ونحوه، فيتربّط عليه حكمه في وجوب القضاء،

وإن لم يحرز ويكون شكّه في أصل وجوب القضاء، فالمرجع حينئذٍ هو البراءة، إن كان شكّاً في أصل التكليف، وإلا فلا اشتغال مع إحراز أصل الاشتغال وكان الشكّ في السقوط، كما أنّ الأحوط لولا الأقوى هو كذلك كما لا يخفى.

و أيضاً: لا فرق في ظاهر المتن في وجوب القضاء بين كون الإخلال بالواجب من جهة عدم الإتيان بالفعل رأساً، أو أتى به لكن مع الإخلال بالشرائط التي لم يقدّم الدليل على سقوط القضاء مع الإخلال بها، سيّما على القول بكون الصلاة إسماءً للصحيح؛ لشمول عموم دليل وجوب القضاء لمن لم يأت بمقتضى أصل التكليف، بل لا يبعد دعوى صدق اسم الفوت له.

نعم، خالف صاحب «الرياض» في أحكام الخلل بذهابه إلى عدم القضاء بالإخلال في الجزء أو الشرط الثابت بقاعدة الاشتغال، وإن أوجب عليه الإعادة في الوقت، لأنّه يكفي في وجوب الإعادة عدم العلم بالصحة، بخلاف القضاء المتوقّف وجوبه على صدق الفوت.

ولكنّه ليس بجيّد؛ لوضوح أنّه إذا جعلنا وجوب القضاء تابعاً لوجوب الأداء مع صدق الفوت عليه، ولم نقل بكونه بأمرٍ جديد، فإذا ثبت وجوب الأداء في الوقت وتنجز حكم وجوب الأداء عليه وفات، فيجب عليه القضاء حتّى يحصل القطع بالفراغ عن الذمّة، حيث إنّهما متلازمان في الإثبات والنفي، فإذا وجب عليه الأداء وجب عليه القضاء عند الفوت، ومع عدمه عدمه كما لا يخفى على المتأمّل الدقيق. هذا إن لم نقل بما قيل من أنّ القضاء بأمرٍ جديد، بأنّ معناه كون الأمر الأوّل كاشفاً عن كون المطلوب بصورة التعدّد، فيكون وجوب الإتيان به حينئذٍ في خارج الوقت كإعادته في الوقت متفرّعاً على أصالة عدم الإتيان به في الوقت، أو استصحاب بقاء التكليف المتعلّق به كما لا يخفى.

قوله ﷺ: ولو زال عقل المكلّف بشيء من قبله كالمُسكِر وشرب المُرقد، وجب القضاء، لأنّه سببٌ في زوال العقل غالباً (١).

قوله ﷺ: ولو أكلَ غذاءاً مؤذياً فَآلَ إلى الإغماء لم يقض (٢).

قوله ﷺ: ولو ارتدّ المسلم أو أسلم الكافر ثم كفر، وجب عليه قضاء زمان ردّته (٣).

(١) وممّا لا يسقط به وجوب القضاء ما لو شرب ما يوجب زوال العقل غالباً، مع علمه بترتب ذلك، فباشره بنفسه، إذا لم يكن مُكرهاً ولا مضطراً ولا ساهياً، بل كان عالماً عامداً، وجب القضاء عليه بلا خلافٍ فيه كما في «الجواهر»، بل في «الذكرى» نسبته إلى الأصحاب المشعر بالإجماع، مضافاً إلى صدق الفتوى، وعدم شمول ما يوجب سقوط القضاء عنه، من عموم قوله ﷺ: «كلّ ما غلب عليه فالله أوّلُ بالذر»، بل هو مؤيّد على وجوب القضاء كما مضى بحثه.

وأما لو لم يكن الفعل سبباً عادياً لذلك، ولكن حصل من باب الصدفة، أو كان ولم يكن المكلّف عالماً بذلك، أو كان عالماً ولكن أُكره أو اضطرّ إلى شربه، فربّما يقال إنّّه لا يجب عليه القضاء تمسكاً بالقاعدة المزبورة، وهي ما غلب الله، إن لم نقل بانصرافه عن مثل شارب المُسكِر والمرقد ونحوه ممّا لا يراه العُرف عذراً كالجنون والإغماء من الآفات السماوية، فالقول بوجوب القضاء على الشارب إذا لم يندرج تحت اسم المجنون أو المغمى عليه، لو لم يكن أقوى، كان أحوط قطعاً.

(٢) لما قد عرفت أنّه لم يكن مقصراً في ذلك، بل وقع اتفاقاً، بخلاف ما لو ظنّ

بترتبه ورغم ذلك أقدم، فإنّه يجب عليه القضاء لصدق اسم الفتوى عليه.

(٣) المرتدّ الذي يجب قضاء صلوات زمان ردّته يتحقّق في أفراد متعدّدة:

قارئة: في المسلم الذي انعقد نطفته وأحد أبويه كان مسلماً، حيث إنّّه ملحق

بالمسلم.

وأخرى: من كان حينما ولد أحد أبويه مسلماً، وهو الذي يقال له المرتد الفطري.

وثالثة: من ارتد من كان قد بلغ مسلماً.

ورابعة: من أسلم وكان كافراً ثم كفر، وهو المسمّى بالمرتد الملى.

والواجب عليهم هؤلاء جميعاً قضاء صلوات زمان ردّتهم؛ لأجل عدم شمول الدليل الذي يحكم بعدم القضاء لهم، مع ملاحظة صدق الفوت على تركهم لصلاتهم، مضافاً إلى ذهاب عدّة كثير من الفقهاء على وجوب القضاء عليهم، وهو كما في «الجواهر» حيث قال: (وقد صرح به في «السرائر» و«المنتهى» و«التحرير» و«البيان» و«الرياض» و«المدارك» وغيرها، بل في «المنتهى» و«المفاتيح»، وعن «الناصرية» و«الغنية» و«العزية» و«النجبية» الإجماع عليه، بل عن «الناصرية» إجماع المسلمين وإطلاقهم كالمصنّف قاضٍ بعدم الفرق بين الفطري والملى، كما عن جماعة التصريح به)، انتهى كلامه هنا^(١).

أقول: الإشكال الذي أوجب التردد عند بعض في الإطلاق، هو أنّهم يشاهدون بأنّ توبة الفطري غير مقبولة ظاهراً وباطناً ولذلك يجب قتله، فإذا وجب قتله وعدم قبول توبته، فلماذا يُصلّى؟! ولذلك تأمّلوا في حقّه وإن حاول بعضهم اصلاحه بأن يراد أنّه يجب عليه التوبة وإن كان لم يصحّ ذلك عنه لكونه فطرياً، أو أنّ المراد بيان جنس المرتد في مقابل الكفر الأصلي المتحقّق في الملى والفطري، أو في المرأة ولو عن فطرة، كما يؤمّي إلى ذلك ما مرّ من قيام الإجماع عند الامامية، بل من المسلمين كما في «الناصرية».

ثم لا يخفى أنّ المراد من وجوب القضاء عليه زمان ردّته، أنّه إذا لم يكن في

(١) الجواهر، ج ١٣ / ١٤.

زمانٍ لا يجب عليه الصلاة، ويسقط عنه ذلك مثل الجنون فيما يسقط والحيض والنفاس والإِغماء فيما كان كذلك، ونحوها، بل وهكذا في فاقد الطهورين إن قلنا بالسقوط عنه على إشكالٍ قد مضى بحثه؛ لاستناد الفوت حينئذٍ إلى السبب كما تقدّم لا إلى الشخص كما لا يخفى.

نعم، الذي ينبغي البحث عنه في المقام هو حكم المخالف إذا استبصر ثم رجع إليه، فهل يجب عليه القضاء وإن لم يخلّ به على وفق مذهبه أم لا؟ فيه وجهان: من جهة الإطلاق والعموم مع ترك الاستفصال فيه، يوجب القول بعدم القضاء مثل الكفر، بأن يكون حكمه كذلك.

أو يجب عليه القضاء، اقتصاراً فيما خالف الأصل على القدر المتيقّن، وهو ليس إلّا الكافر دون المخالف، فيعمل فيه على القاعدة الأولى، وهو وجوب القضاء عليه، كما عليه صاحب «الجواهر». أقول: ولقد أجاد فيما أفاد كما لا يخفى.

قوله ﷺ: وَأَمَّا الْقِضَاءُ: فَإِنَّهُ يَجِبُ قِضَاءُ الْفَائِتَةِ إِذَا كَانَتْ وَاجِبَةً (١).

قضاء الفوائت

(١) قوله: (وَأَمَّا الْقِضَاءُ) فمراده القسم الثاني من المواضع الثلاثة من السبب والقضاء ولو أحقه؛ فإنه يجب قضاء الفائتة إذا كانت واجبة، وعليه الإجماع بكلا قسميه من المحصل والمنقول، بل عليه الكتاب والسنة على حد الاستفاضة إن لم تكن متواترة.

والظاهر عدم الفرق في وجوب قضاء الفائتة بين ما كانت يومية وغيرها، إذا كانت واجدة لشرائط القضاء عدا الجمعة والعيد، كما سبق أنهما ممّا لا قضاء لهما، ولذلك قال صاحب «المدارك»: (أجمع العلماء كافة على من ترك الصلاة الواجبة مع استكمال الشرائط أخلّ بها لنوم أو نسياناً يلزمه القضاء)، انتهى^(١).
والأصل في ذلك - بعدما عرفت من العموم - قوله ﷺ: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»^(٢)، بناءً على عموميته لمطلق الواجب.
وما روي أيضاً عنه ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليقضها إذا ذكرها»^(٣).

وصحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل صلى ركعتين بغير طهور، أو نسي صلاة لم يصلها، أو نام عنها؟ قال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار»^(٤).

(١) مدارك الأحكام، ج ٤ / ٢٩٠.

(٢) أورده المحقق في المعتمر، ٢ / ٤٠٦.

(٣) مسند أبي يعلى، ج ٥ / ٤٠٩ / ٣٣١.

(٤) الوسائل، ج ٥، الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٣.

قوله ﷺ: ويستحب إذا كانت نافلة موقّعة استحباباً مؤكداً (١).

والظاهر أنّ المتبادر من كلام السائل إرادة الصلاة الواجبة، فترك الاستفصال يفيد العموم، لولا دعوى كون المنصرف إليه هو اليوميّة، كما هو غير بعيد، وإن احتمل شموله لمثل صلاة الطواف والآيات، وقد ورد في خصوص كلّ منهما ما يفيد بحكمه. نعم، بقي هنا من الصلوات الواجبة - غير صلاة الأموات التي ليست من الصلوات، بل هي دعاء كما أُشير إليه في بعض الأخبار والفتاوى - الصلاة الواجبة بالندر وشبهه، فقد قال صاحب «الجواهر»: (بل الظاهر اندراج المندورة). ولكنّه لا يخلو عن تأمل، إذ لم يُسرّع له القضاء بالخصوص، لانصراف عمومات القضاء إلى غيره من الواجبات الأصليّة، ولا يشمل ما يكون بالعرض مثل النذر والعهد ونحوهما، ولم يكن معهوداً عندنا على ما ببالنا بالحكم بالقضاء بنفسه، إلّا أن يذكر في حال انعقاده إتيانه عند نقصانه وتركه في وقته، فيجب حينئذٍ كالأوّل لا بصورة القضاء المصطلح عليه كما في مثل الواجبات الموقّعة التي اعتبر لها عند الشرع كذلك.

(١) نهاريّة كانت أو ليليّة بشرط أن تكون موقّعة، ولا يبعد كونها مختصة بالرواتب، فلا يقضى غيرها وإن وقت له الشارع وقتاً، كصلاة أوّل الشهر مثلاً، أو غيرها من الصلوات التي عيّن لها الشارع وقتاً معيّناً، لأنّ التبعّد بالقضاء مثل صلاة اليوميّة لا بدّ له من صدور تشريع وتجويز من ناحية الشرع، مع أنّ الظاهر من النصوص والفتاوى اختصاصها باليوميّة، بل في بعض الأخبار من التقييد بذلك. بل يكفي في تأكيد استحبابها ممّا ورد في بعض الأخبار عن الصادق عليه السلام: «أنّ الله تبارك وتعالى ليعجب ملائكته من العبد من عباده يراه يقضي النوافل ويقول ملائكتي انظروا عبدي يقضي ما لم أفترضه عليه» (١).

(١) الوسائل، ج ٣ الباب ١٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٥.

قوله ﷺ: وإن فاتت بمرض لا يزيل العقل لم يتأكد الاستحباب (١).

وفي بعض آخر عن رسول الله ﷺ: «إن الله تبارك وتعالى ليباهي ملائكته بالعبد، يقضي صلاة الليل بالنهار، فيقول ملائكتي انظروا إلى عبدي يقضي ما لم أفترضه عليه، أشهدكم أنني قد غفرت له» (١).

وما ورد في ذم تركها لجمع الدنيا والتشاغل بها مثل رواية عبد الله بن سنان في الصحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «وإن كان شغله لجمع الدنيا والتشاغل بها عن الصلاة فعليه القضاء، وإلا لقي الله وهو مستخف متهاون مضيع لحرمة رسول الله ﷺ، الحديث» (٢).

والظاهر أن استحباب قضائها يكون في كل حال يجب فيه قضاء الفريضة، وتسقط مع سقوط قضاء الفريضة، لأنه المستفاد من لسان الأخبار بأن القضاء تابع للفريضة في الاستحباب والسقوط كما لا يخفى.

(١) أي إن كان منشأ فوت النافلة مرضاً من الأمراض غير زوال العقل؛ فلا يستحب القضاء، لوضوح سقوط أصل الاستحباب بتحقيقه.

وجه عدم تأكد الاستحباب: دلالة الدليل، وهو خبر مرزم، قال: «سأل إسماعيل بن جابر أبا عبد الله عليه السلام فقال: أصلحك الله إن علي نوافل كثيرة، فكيف أصنع؟ فقال: أقضها، فقال: إنها أكثر من ذلك؟ قال: أقضها، قلت: لا أحصيها؟ قال: توخ» (٣).

قال مرزم: وكنت مرضت أربعة أشهر لم أتقل فيها، فقلت: أصلحك الله

(١) الوسائل، ج ٣ الباب ١٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ١ الباب ١٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢.

(٣) توخ: أي تحرر كما في مجمع البحرين ١ / ٤٣٢.

قوله ﷺ: «وَيَسْتَحِبُّ أَنْ يَتَصَدَّقَ لِكُلِّ رَكْعَتَيْنِ مُدٌّ، وَإِنْ لَمْ يَتِمَكَّنْ فَعَنْ كُلِّ يَوْمٍ بِمُدٍّ (١)».

وَجُعِلَتْ فِدَاكَ إِنِّي مَرَضْتُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ لَمْ أَصِلْ فِيهَا نَافِلَةً؟ فَقَالَ: لَيْسَ عَلَيْكَ قَضَاءُ، إِنَّ الْمَرِيضَ لَيْسَ كَالصَّحِيحِ، كُلُّ مَا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْعَذْرِ فِيهِ»^(١).
وَقَالَ صَاحِبُ «الْجَوَاهِرِ» بَعْدَ نَقْلِ الْخَبَرِ الدَّالِّ عَلَى نَفْيِ التَّائِيْدِ كَمَا سَنَذْكُرُهُ: (وَيَسْتَفَادُ مِنَ الْخَبَرِ الْأَوَّلِ، أَيِ خَبَرِ مَرَازِمِ تَعْمِيمِ الْحُكْمِ لِكُلِّ مُعْذَرٍ، لَكِنَّا لَمْ نَعْتَرِ عَلَى مُصَرِّحٍ بِهِ مِنَ الْأَصْحَابِ).

قُلْنَا: اسْتِفَادَةُ ذَلِكَ مَعَ التَّصْرِيحِ بِالْمَانِعِ وَهُوَ الْمَرَضُ لَا يَخْلُو عَنْ تَأْمُلٍ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَسْتَأْنِسَ مِنَ التَّعْلِيلِ الْوَاردِ فِيهِ بِقَوْلِهِ: (كَلَّمَا غَلَبَ اللَّهُ)، الشَّامِلُ لِكُلِّ عَذْرِ سِوَاكَ كَانَ مَرَضًا أَوْ غَيْرَهُ حَتَّى يَكُونَ ذِكْرُ الْمَرَضِ مِنْ بَابِ التَّمَثِيلِ لَا الْمَوْضُوعِيَّةِ، فَلَهُ وَجْهٌ.
وَأَمَّا بَيَانُ وَجْهِ حَمَلِ خَبَرِ مَرَازِمِ عَلَى نَفْيِ التَّائِيْدِ فِي الْاسْتِحْبَابِ، هُوَ دَلَالَةُ خَبَرِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَلَيْهِ، حَيْثُ رَوَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: «قُلْتُ لَهُ: رَجُلٌ مَرَضَ فَتَرَكَ النَّافِلَةَ؟ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ لَيْسَتْ بِفَرِيضَةٍ، إِنْ قَضَاهَا فَهُوَ خَيْرٌ يَفْعَلُهُ، وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ»^(٢).

(١) وَالدَّلِيلُ عَلَى الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ فِي الْمَتْنِ هُوَ مَا رَوَاهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَنَانٍ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ، قَالَ: «قُلْتُ: فَإِنَّهُ لَا يَقْدَرُ عَلَى الْقَضَاءِ، فَهَلْ يَجْزِي أَنْ يَتَصَدَّقَ؟ فَسَكَتَ مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ: لَكُمْ فَلْيَتَصَدَّقْ بِصَدَقَةٍ، قُلْتُ: فَمَا يَتَصَدَّقُ؟ قَالَ: بِقَدْرِ طَوْلِهِ وَأَدْنَى ذَلِكَ مُدٌّ لِكُلِّ مُسْكِينٍ مَكَانَ كُلِّ صَلَاةٍ، قُلْتُ: وَكَمْ الصَّلَاةُ الَّتِي يَجِبُ فِيهَا مُدٌّ

(١) الوسائل، ج ١، الباب ١٩ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١، وذيله في باب ٢٠ الحديث ٢ منها.

(٢) الوسائل، ج ١، الباب ١٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١.

لكل مسكين؟ قال: لكل ركعتين من صلاة الليل مُدّ، ولكل ركعتين من صلاة النهار مُدّ، فقلت: لا يقدر، قال: مدّ لكل أربع ركعات من صلاة النهار وأربع ركعات من صلاة الليل، قلت: لا يقدر، قال: فمدّ إذا لصلاة الليل ومدّ لصلاة النهار، والصلاة أفضل والصلاة أفضل والصلاة أفضل»^(١).

أقول: لا يخفى أنّ ما في المتن لا ينطبق مع ما جاء في الرواية للأسباب التالية:

أولاً: لم يعلّق ردّ الصدقة على العجز عن الصلاة، مع أنّ الوارد في الرواية هكذا: (قلت: فإنّه لا يقدر فهل يجزي أن يتصدّق؟) حيث يستفاد منه أنّ الصلاة تقدّم على الصدقة مع القدرة عليها.

وثانياً: قد ورد في الرواية بعد ذكر لكل أربع ركعات لمن لم يقدر لكل ركعتين مدّ؛ على أن يعطي مدّاً لصلاة الليل ومدّاً لصلاة النهار، والحال أنّه غير مذكور في المتن.

وثالثاً: جاء في المتن ذكر إعطاء مدّ لكل يوم، مع أنّه ليس في الرواية منه عين ولا أثر.

والتوجيه بما جاء في «مصباح الفقيه» من التمسك بقاعدة الميسور لإثبات ذلك لا يخلو من مسامحة، لأنّ ذلك لا يثبت حدّاً معيّناً، بل غاية دلالة محبوبيّة أصل التصدّق بالزيادة لا في خصوص كلّ يوم بمدّ المذكور في المتن كما لا يخفى.

ولأجل هذه المناقشات صاحب «الجواهر»: (ولا يخفى قصور العبارة عن إفادة مضمون الرواية، بل فيها ما يخالف ظاهرها).

ولذلك نقول بأنّ الأولى هو العمل بما في الرواية من مراتب محبوبيّة التصدّق.

(١) الوسائل، ج ١ الباب ١٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢.

ثم لا يخفى أنه لا فرق في قضاء النوافل في سائر الأوقات؛ مثلاً من كانت عليه أوتار فاتته متعددة جاز قضاؤها في ليلة واحدة، كما أفتى به بعض الفقهاء، بل وردت فيه أخبار دالة على جواز إتيان وترين أو أزيد في ليلة واحدة، بأن يكون الوتر الثاني قضاءً عما فات منه من الوتر السابق، كما يدل عليه خبر زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: يكون وتران في ليلة؟ قال: ليس هو وتران في ليلة أحدهما لما فاتك»^(١).

بل قد يظهر من بعض الأخبار أن استنكار إتيان وترين في ليلة واحدة كان عملاً معهوداً عند الأصحاب، كما يفهم ذلك من رواية إسماعيل الجعفي، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ولم تأمر في أن أوتر وترين ليلة؟ فقال: أحدهما قضاء»^(٢).

حيث يستفاد من تقرير الإمام عليه السلام لكلام السائل بجعل أحدهما قضاءً أنه ليس لليلة الواحدة إلا وترًا واحدًا.

نعم، يجوز إتيان أوتار كثيرة لليلي المتعددة قضاءً، ولو بلغ إلى عشرين، كما ورد التصريح بجواز ذلك في رواية عيسى بن عبد الله القمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان أبو جعفر عليه السلام يقضي عشرين وترًا في ليلة»^(٣).

ومثله رواية خريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان أبي ربما يقضي عشرين وترًا في ليلة»^(٤).

خلافًا لما نقل عن العامة من أنه لا وترين في ليلة واحدة، والظاهر من نفيه المطلق شموله ما لو أتى بصورة القضاء لأحدهما.

(١) - (٤) الوسائل، ج ٥ الباب ٤٢ من أبواب بقية الصلوات المندوبة، الحديث ٢ و ١ و ٦ و ٧.

قوله ﷺ: ويجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيّق وقت حاضرة (١).

ثمّ الظاهر أنّ الوتر يأتي به ويقضى بحاله الموجود في الليل من كونه وترّاً، بلا فرق بين أن يؤتى به قضاءً قبل الزوال أو بعده، وما جاء في بعض الأخبار من (كونه شفعاً إذ أتى به بعد الزوال عقوبةً لتضييعه)، كما في خبر زرارة، قال: «إذا فاتك وترّك من ليلتك فمتى ما قضيت من الغد قبل الزوال قضيت وترّاً، ومتى ما قضيت ليلاً قضيت وترّاً، ومتى قضيت نهاراً بعد ذلك اليوم قضيت شفعاً، تضيف إليه أخرى حتّى تكون شفعاً. قال: قلت: ولم جعل الشفع؟ قال: عقوبةً لتضييعه الوتر» (١).

ومثله روايته الأخرى، عن الفضيل، قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: تقضيه من النهار ما لم تزل الشمس وترّاً، فإذا زالت فمتى متى» (٢). وغير ذلك ممّا يماثله.

فجميع هذه الأخبار محمولة على التقية، لما ترى من أخبار كثيرة واردة في هذا الباب - وهو الباب من أبواب قضاء الصلوات الواردة في «الوسائل» - المشتمة على كلمة (أبداً) بعد ذكره، المشير إلى ردّ ما قاله العامّة، وهو مثل خبر سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قضاء الوتر؟ قال: أقضيه وترّاً أبداً» (٣). وغيره. بل في بعض الأخبار التصريح ببقائه على حاله حتّى بعد الزوال؛ مثل رواية عليّ بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يفوته الوتر من الليل؟ قال: يقضيه وترّاً متى ما ذكره وإن زالت الشمس» (٤).

(١) هذه المسألة من المسائل المهمّة في الفقه، واختلفت كلمات الأصحاب عنها وعن حكمها، بحيث صار موضوعها و موارد تطبيق حكمها مشتبهاً، لأجل أنّ المسألة:

(١) - (٤) الوسائل، ج ٥ الباب ١٠ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١٠ و ٩ و ٥ و ٢.

تارة: قد تلاحظ من حيث كَيْفِيَّة وجوبها، وأنَّ وجوب قضاء الفائتة هل هو واجب فوراً بعد الذكر، بأن لا يجوز تأخيرها حتّى بالنسبة إلى الحاضرة مع عدم ضيق وقتها، أم لا يكون كذلك، بل يجوز تأخيرها حتّى مع عدم الاشتغال بالحاضرة، ما لم يستلزم التهاون والاستخفاف في الصلاة؟

وأخرى: تلاحظ من جهة وجوب الترتيب، بأن يكون الواجب هو الإتيان بالفائتة أولاً، ثمَّ الحاضرة مطلقاً؛ أي سواء كانت واحدة أو أزيد، ما لم يستلزم تقديمها تضيق وقت الحاضرة، وإلاَّ يقدّم الحاضرة، أم لا يجب الترتيب مطلقاً، سواء كانت واحدة أم أزيد؟

أو يجب التفصيل في المسألة من القول بالوجوب إن كانت واحدة وإلاَّ فلا؟
فإذا يقع البحث عن أمرين:

الأول: في وجوب الفور وعدمه.

الثاني: في وجوب الترتيب وعدمه.

فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظة رأي الأصحاب في كلا الموردين، وإن اشتبه ذلك لبعض الأصحاب، وزعم اتحاد المسألتين من القول بالترتيب على المضايقة وعدم وجوب الترتيب على الموسعة، مع أنَّ التأمّل يكشف أنَّهما غير متلازمين، فيجوز الالتزام بالوجوب في الترتيب دون المضايقة، وإن أفضى إليها أحياناً؛ إمّا لكثرة الفوائت أو لأمرٍ آخر كأن لم يتذكّر إلاَّ في ضيق الوقت، كما يجوز القول بالمضايقة بدون وجوب الترتيب إذا دلّت الأدلّة عليهما.

فيظهر ممّا ذكرنا - كما تنبّه إلى ذلك صاحب «مصباح الفقيه»^(١) - عدم صحّة توهم اتحاد المسألتين، كما نُسب ذلك إلى الصيمري في «غاية المرام»^(٢).

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٤١١.

(٢) غاية المرام، ج ١ / ٢١٠.

فإذا عرفت هذه المقدمة من الافتراق بين المسألتين، فلنرجع إلى ملاحظة ما يمكن أن يستفاد من كلام المحقق هنا، فنقول:

المستفاد من كلامه المتقدم هو وجوب قضاء الفائتة، الظاهر إلى أن يتضيق وقت الحاضرة، في سعة الحكم ووجوب القضاء فحينئذ تقدم الحاضرة، وحيث إن الأصل في وجوب الفائتة لو لم يقم عليه الدليل على الفورية؛ هو جواز التراخي، وكون وجوبها موسعة، فلا بد حينئذ من ملاحظة أنه هل قامت الأدلة على وجوبها مضايقة أم لا؛ فإن وجدت فلا بد أن تلاحظ مقدار دلالتها، فنقول ومن الله الاستعانة وعليه التكلان:

لا يخفى أن العلة في لزوم مراجعة الدليل على وجوب المضايقة، هو ذهاب بعض الأساطين من الأصحاب إلى ذلك، كالسيد والحلي والحلي وظاهر المفيد والديلمي، حيث حكموا بوجوب قضاء الفائتة فوراً، وعدم جواز تأخيرها، حتى ورد عنهم، أو عن بعضهم، المنع عن الأكل والشرب والنوم والتكسب إلا بمقدار الضرورة، وعن بعض منهم التصريح ببطلان الفريضة في أول الوقت كما هو منقول عن «مصباح الفقيه»^(١).

بل يظهر عن بعض كالمحكي عن ابن حمزة في «الوسيلة» - القول بالمضايقة في الفائتة نسياناً، وبالمواسعة فيما تركها قصداً، قال: (أمّا قضاء الفرائض فلم يمنعه وقت إلا تضيق وقت (الحاضرة) وهو ضربان؛ إمّا فائتة نسياناً، أو تركها قصداً

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٤١٢. راجع ذيل الورقة من ج ١٥ / الصفحة ٤١٢ حيث نقل القول بالبطلان في الفريضة في أول الوقت عن صاحب الجواهر ج ١٣ / ٣٩، وهو عن الشيخ الطوسي في المبسوط ١ / ١٢٧، وعن السيد المرتضى في رسائله ٢ / ٣٦٤، وعن ابن زهرة في الغنية ٩٨ - ٩٩، وعن القاضي في المهذب ج ١ / ١٢٦، والحلي في الكافي في الفقه ١٥٠، والحلي في السرائر ٢٧٢.

واعتماداً، فإن فاتته نسياناً وذكّرها، فوقتها حين ذكرها، إلا عند تضيق وقت الفريضة، فإن ذكرها وهو في فريضة حاضرة، عدل بنيتها إليها ما لم يتضيق الوقت، وإن تركها قصداً جاز له الاشتغال بالقضاء إلى آخر الوقت، والأفضل تقديم الحاضرة عليه، وإن لم يشتغل بالقضاء وأخر الأداء إلى آخر الوقت كان مخطئاً، انتهى كلامه^(١).

أقول: الظاهر من كلامه من جهة التفريع، أنّ وجوب العدول من الحاضرة إلى الفائتة كان من حيث وجوب المبادرة إلى المنسيّة وقت الذكر، لا من حيث اعتبار الترتيب.

وأما احتمال كونه من القائلين بالمضايقّة مطلقاً، أي حتّى مع تركها قصداً بعيداً جداً، ولا يناسب مع التوجيه المذكور في «مصباح الفقيه» من استثناء مقدار يسع الحاضرة، بأن يكون ذلك من مستثنيات وجوب المبادرة لبعض التقريبات الآتية، أو الالتزام بالمضايقّة العرفيّة التي لا ينافيها مثل الصلاة في أوّل وقتها لا المضايقّة الحقيقيّة، بل الأنسب جعله من المصلّين في المسألة بين صورة النسيان بالمضايقّة والقصد بالمواسعة.

وكيف كان، فلا بدّ من الرجوع إلى ملاحظة ما استدلّ به للقول بوجوب المضايقّة في الفائتة، وهو أمور. ولكن قبل ذلك ينبغي أن نحدّد الأصل في هذه المسألة في كلّ من الفوريّة والترتيب، ثمّ بعد ذلك نرجع إلى ملاحظة ما هو مختار المصنّف وغيره؛ هل هو المواسعة أو المضايقّة أو التفصيل بين وحدة الفريضة هو المضايقّة، وبين غيرها بالمواسعة، أو غير ذلك من التفصيلات من كون تركها

(١) الوسيلة: ٨٤، وكما في رسالة المواسعة والمضايقّة (ضمن الرسائل الفقهيّة للشيخ الأنصاري: ٢٧١-٢٧٢).

بالنسيان بالمضايقة وبين القصد بالمواسعة، كما سيأتي توضيح هذه الوجوه في
تضاعيف بيان المسألة إن شاء الله تعالى، فنقول ومن الله الاستعانة:

قيل: إن الأصل هنا هو الاحتياط باعتبار أنه:

تارة: يلاحظ من حيث الفورية بناءً على أن المبادرة إلى إتيان الفريضة
يوجب التأمين عن العقوبة، بخلاف ما لو أخر الأداء خصوصاً مع احتمال طرؤ
العجز.

ولكن قد يندفع بأن الاحتياط في هذه الحالة وإن كان حسناً، ولكن غير لازم
الرعاية جزماً؛ لأن المورد من مصاديق الشبهات الوجوبية، والشك فيها شك في
تكليف أصلي وهو وجوب القضاء فوراً، ومقتضى الأصل هو البراءة اتفاقاً كما
ادّعاه الشيخ الأنصاري رحمته الله وصاحب «مصباح الفقيه» رحمته الله في كتابيهما.

وأخرى: يلاحظ لزوم تقديم الفائتة على الحاضرة من حيث تحصيل اليقين
بالخروج عن عهدة التكليف بالحاضرة، إذ لو قدّم الحاضرة على الفائتة يشك في
صحة الحاضرة ما لم يتضيّق وقتها، فلا يحصل اليقين بالبراءة عمّا اشتغلت الذمة
بالحاضرة، بخلاف عكس ذلك.

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ لأن البحث فيها حينئذٍ يرجع إلى مسألة الشك في
الشرطية؛ بأن يكون الشك هنا الراجع إلى الشك في شرطية تقديم الفائتة على
الحاضرة شكاً في الصحة، والحال أن المختار في الشك في الشرطية هو البراءة،
خصوصاً لو كان منشأ الشك فيها ناشئاً عن الشك في الفورية لا وجوبه تعبدًا، فإن
المتّجه حينئذٍ وعلى هذا التقدير هو البراءة هنا، ولو قلنا بالاحتياط في الشك في
الشرطية؛ لأنّ رجع الشك فيه حينئذٍ إلى الشك السببي، أي كون الأصل هو عدم
الفورية، لا المسببي حتى يقال فيه بالشرطية؛ لحكومة الأصل السببي على الأصل
المسببي وتقدّمه عليه.

هذا كله مضافاً إلى أنه لو سلمنا تمامية جريان أصالة الاحتياط هنا، كان هذا من جهة أدلة الترتيب لا الفورية، كما لا يخفى على المتأمل.

و بالجملة: ظهر من جميع ما بيناه وقرّناه أن مقتضى الأصل هنا هو البراءة، سواء كان الشك فيه من جهة وجوب الفورية، أو كان الشك من جهة احتمال اشتراط الصحة.

هذا تمام الكلام في مقتضى الأصول الجارية في المقام.

أما كلمات الفقهاء: فالذي يستفاد من كلام صاحب «الجواهر» في الجملة هو أربعة:

قول بالمضايقه مطلقاً بلا فرق بين وحدة الفريضة وغيرها.

وقول بالمواسعة مطلقاً بمثل ما عرفت.

وقول بالتفصيل على ما استفاد غير صاحب «الجواهر»:

بين المضايقه في صورة وحدة الفريضة و وجه فواتها هو النسيان، فالترتيب فيه واجب ما لم يتضيّق الفريضة.

وبين ما لم يكن كذلك، بأن تكون الفائتة متعدّدة ولم يكن تركها عن نسيان فالمواسعة.

وقول رابع هو التفصيل الذي جعله صاحب «الجواهر» مطابقاً للإنصاف، وهو التفصيل بين الفوائت المعلومه المعيّنة بالتضييق، وبين الفوائت المجهولة بحيث لا يعلم مقدار ما في ذمته فالتوسعة.

وبملاحظة هذا التقسيم يتبيّن أن ليس المصنّف من أهل المضايقه مطلقاً، وإن اشتهر ذلك عنه نظراً إلى ما حكاه من عبارته في «المختلف».

فروع الموسعة و المضايقة

هنا فروعٌ لا بأس بذكرها لاشتغالها على الفائدة:

الفرع الأول: لو قلنا بوجوب تقديم الفائتة على الحاضرة في الوحدة، فهل هو مختص بما كانت واحدة في أصل الفوت، أو يشمل حتى ما لو عرضت الوحدة عليها بعدما كانت متعددة، بأن تكون الواحدة الباقية من المتعددة حكمها مساوية مع الواحدة الابتدائية في وجوب التقديم، فيه وجهان:

قد يقال: بأن الملاك هو صدق الوحدة عليها، سواء كان ذلك في الابتداء أو بالعرض، فلا بد حينئذٍ من التقديم، فنتيجة ذلك هو التساوي بين الصورتين.

وقد يقال: بأن الظاهر من كلامهم من الوجوب، هو ما يصدق عليه الوحدة ابتداءً، لا ما يصير كذلك بواسطة الإتيان ببعضها، وإلا يلزم رعاية التقديم مطلقاً؛ لأن كل متعدي يصير واحداً بإتيان مقدار منها، بل لو شككنا في ذلك في أنه هل يجب علينا ملاحظة التقديم في العارض، فالأصل هو البراءة، لأنه شك في التكليف زائداً على أصل وجوب الإتيان، وإن كان الاحتياط في مراعاة ذلك كما لا يخفى.

الفرع الثاني: لو كانت الفائتة واحدة، ثم عرضت عليها فائتة أخرى، فهل يسقط عنه وجوب التقديم، لأنها خرجت بعد ذلك عن الوحدة وصارت متعددة، أم أن ملاك صدق الفوت هو الابتداء، وهو مستلزم لمراعاة التقديم، فخروجه عنه بانضمام فرد آخر إليه لا يوجب سقوط ما قد استقر عليه أولاً من وجوب التقديم، فالاحتياط هنا يقتضي المراعاة، لاحتمال وجوب ذلك حتى بعد الفوت الحادث، ولو شك في سقوطه فالأصل هو البقاء.

أقول: ولكنّه لا يخلو عن تأمل؛ لأن ملاك الاستقرار وعدمه هو ملاحظة حال ذكره، وإن مضى عليه الوقت ولم يذكر إلا بعد فوت الوحدة، فلا إشكال في

وجوب المراعاة، ولكن إذا فرضنا أنه لم يذكر حتى لحق به فائتٌ آخر، فإنه حينئذٍ يكون قد خرج عن الوحدة ودخل في المتعدد، ويترتب عليه حكمه؛ لأنَّ الحكم تابع للموضوع، لأنَّه وإن صدق عليه الوحدة أولاً، لكنَّه لم يستمرَّ عليه، بل بعد لحوق الفائت الثاني يصدق عليه المتعدد، وهو الأولى، وإن كان الاحتياط فيه بالرعاية حسن جداً.

الفرع الثالث: هل تجب مراعاة التقديم فيما لو ظهر الاشتباه، ونحوه في المتعدد بأنَّ تصوّر أولاً كون الفائتة واحدة قبل أن يترتب عليها حكمها، ثمَّ ظهر أنَّه لم تكن واحدة بل كانت متعددة، ولكن اشتباه عليه الأمر، تخيل أنها واحدة؟ الظاهر أيضاً أنَّه لم تجب عليه المراعاة بعد الانكشاف؛ لما قد عرفت أنَّ كلَّ حكم تابع لموضوعه نفيّاً وإثباتاً، فإذا انتفى الموضوع ينتفي حكمه، وهنا كذلك، رغم أنَّه سبق أنَّ رعاية حكم التقديم في الجميع أحسن، بل في «الجواهر»: (أنَّ إجراء حكم الوحدة أوفق بعباراتهم).

الفرع الرابع: سبق في كلام المصنّف ومن وافقه أنَّ وجوب رعاية الترتيب في تقديم الفائتة، إنّما يكون إذا لم يستلزم تضييق الحاضرة، والسؤال هنا أنَّه: هل يجوز له التقديم إذا أمكنَّ درك وقت الحاضرة اعتماداً على دليل: (من أدرك ركعةً من الوقت كمن أدرك تمامها) المسمّى بالحاقه للوقت. أم لا بدّ من درك الوقت بتمامها، بأن تقع تمام ركعات الصلاة في الوقت عند أهل المضايقة؟ فيه وجهان:

والأرجح، بل الأقوى هو الثاني؛ لأنَّ ظهور أصل كلّ دليل هو الإتيان بما هو الحقيقة في الصدق دون ما يكون ملحقاً بالأصل، لأنَّه يقتصر في كلّ ما يخالف الأصل على موضع يقينه، وهو هنا إدراك تمام الحاضرة في الوقت لا ما يلحق به كما لا يخفى.

قوله ﷺ: وأن تترتب السابقة على اللاحقة كالظهر على العصر، والعصر على المغرب، والمغرب على العشاء، سواء كان ليوم حاضر أو صلوات يوم فائت (١).

الفرع الخامس: وهو متفرع على السابق، وهو أنه لو ظهر بعد الشروع في الفائتة والمقضيّة، وفي أثنائها علم أنه إن أتمّها لم يتمكّن إلا من درك ركعة من الحاضرة، ففي وجوب قطعها والمبادرة إلى الحاضرة، أو جوازه أو عدمهما تردّد؛ قال صاحب «الجواهر» بعده: (وإن قد يسمع فيما يأتي إن شاء الله ما يشهد للأوّل - أي وجوب القطع -).

قلنا: لعلّه أراد صورة ما لم يمكن فيه العدول إلى الحاضرة، وإلا إن أمكن العدول من حيث الركعات وأجزنا العدول حتّى في مثل ما نحن فيه، فلا يدور الأمر حينئذٍ في هذه الصورة المذكورة.

نعم، إن لم يمكن العدول من حيث الركعة، أو لم نجوّز العدول في مثل المقام؛ لأنّ نفس العدول يعدّ مخالفاً للأصل، فيحتاج إلى المجوّز، فلا تصل النوبة إلى ما ذكره صاحب «الجواهر».

فحيث إنّ البحث عنه يأتي في موضعه تفصيلاً - كما ذكره صاحب «الجواهر» - فنحيل البحث عن حكمه إلى موضعه.

(١) أي أنّه كما تجب مراعاة الترتيب بين الصلوات الحاضرة مع التنبّه وعدم الغفلة، بأن يجب تقديم الظهر على العصر، والعصر على المغرب، والمغرب على العشاء، وهو على الصبح، هكذا تجب رعاية الترتيب في الفوائت، بأن يقدّم ما هو المتقدّم على اللاحق مثل ما سبق بلا خلاف، بل في «المدارك» وغيرها لا خلاف فيه بين علماء الإسلام، بل الإجماع بقسميه عليه، والنصوص به مستفيضة كما تقدّم ذكرها فيما سبق.

وهكذا تجب رعاية الترتيب في الفوائد أيضاً، بمعنى وجوب تقديم السابق فوتاً وإن كان عسراً مثلاً على اللاحق فوتاً وإن كان ظهراً، بل عن «مجمع البرهان» نفى الخلاف عنه أصلاً، بل إن لم يكن الإجماع عليه محصلاً فهو محكي في «الخلاف» و «التنقيح»، وعن «المعتبر» و «التذكرة»، وموضع من «الذكرى»، كما أنه نسبه في «المنتهى» إلى علمائنا، وفي «كنز الفوائد» إلى الإمامية، مُشعرين بدعوى الإجماع عليه، نحو المحكي من نسبته إلى الأصحاب في موضع آخر من «الذكرى».

وعليه، فلزوم رعاية الترتيب في الموردين مورد تسالم الأصحاب، ولا يشاهد فيه خلافاً.

إلا أن صاحب كتاب «الذكرى» حكى عن بعض من صنف في المضايقة والمواسعة القول باستحباب الترتيب، وقال صاحب «الجواهر» إنه محجوج بما عرفت، بل من إمكان استفادة وجوبه من بعض الأخبار المنجبر بما سمعت من الفتاوى وهي عدة أخبار:

الخبر الأول: الخبر المروي عن النبي ﷺ، أنه قال: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»^(١).

بأن يكون المراد منه هو الفوت بسبب، ونَدَّعي عدم انصراف جهة التشبيه إلى أمرٍ مخصوص، بل نعتقد بالمشاركة بجميع وجوهه التي منها الترتيب في الأداء، وهذا هو الدليل الأول بعد الإجماع المذكور.

ولكن قد أجيب عنه أولاً: بالمناقشة في سنده من جهة عدم وجوده في الأصول المعتمدة، وظهور كونه من أخبار العامة.

(١) والظاهر أنها قاعدة متصيدة من مضمون مجموع الأخبار الواردة في أبواب القضاء، وإلا لم يرد نص في هذا المورد بخصوصه في مصادرنا.

وثانياً: منع عدم انصرافه إلى أمرٍ مخصوص، بدعوى أن الظاهر منه إرادة كَيْفِيَّةَ الفائتة الثابتة لها وقت أدائها من القصر والإتمام ونحوه، إلا ما يشمل السبق في الفوات، ضرورة عدم كون ذلك من هيئات الفائتة، بل هو من الأمور الاتِّفَاقِيَّة لها، الحاصل بسبب تعاقب الزمان وتدرجيتته كما يؤمِّي إلى ذلك كثرة تعرُّض الأخبار لبيان اتِّحاد كَيْفِيَّةِ القضاء والفائت من القصر والإتمام في السفر والحضر، دفعاً لتوهم أن العبرة بوقت القضاء لا الأداء.

ونحن نزيد عليه: بأنه لا ينحصر في خصوص القصر والإتمام من حيث عدد الركعات فقط، بل قد يشمل كل ما يكون متعلقاً بنفس الفريضة من حيث الكَيْفِيَّة من الجهر والإخفات، حيث إنه داخل في الكَيْفِيَّة مثل القصر والإتمام، بخلاف ما كان من سائر الأمور الإِضافِيَّة الخارجِيَّة لكونها متأخرة عن فائتة أخرى لا متقدِّمة عليها؛ لأنَّها أمور قد تتفق من جهة الزمان، وتكون خارج عن نفس الفريضة، وعليه فشموله لمثل ذلك مشكلاً جداً.

نعم، يمكن هنا بيان تفصيل في المسألة، وهو أن يقال: إنَّ هذا صحيحٌ في الفرائض التي لم يجعل لها الشارع في أصل الفريضة ترتيباً خارجاً من الزمان، مثل فوت الفرائض في اليومين أي جميع فرائض يوم كذا مع فرائض يوم آخر، حيث لم يؤخذ الترتيب في أصل تشريعهما، بخلاف ما لو الترتيب مشرعاً في أصل جعله، كالظهرين والعشائين من يومٍ واحد، فإنَّ الترتيب بالنسبة إليهما يعدُّ من الشرائط المعتبرة شرعاً في أصل الجعل، فلا يبعد القول بتعميم حكم الرواية بحيث يشمل مثل هذا الشرط كسائر الشرائط.

ودعوى الانصراف عن مثله أيضاً غير مسموعة.

فعلى فرض التسليم بدخول هذا القسم من الشرط في المماثلة الملحوظة في

الرواية، فربما يمكن دعوى إلحاق شرط الترتيب في غير ما لاحظته الشارح في الفرائض من سائر الأيام أيضاً بواسطة عدم القول بالفصل. فبالنتيجة يصير هذا الخبر - على فرض قبول سنده - من الأدلة الدالة على شرطية الترتيب في الفوائد كالحواضر المفروضة. ولكن قال الهمداني في «مصباح الفقيه» بعد ذكر ما ذكرناه من التفصيل: (إنه لا يخلو عن تأمل).

قلنا: لعل وجه التأمل هو أنه إذا فرضنا أن الدليل مختص بما إذا كان الشرط من الكيفية المرتبطة بالفريضة نفسها، ولا يشمل ما كان من الإضافات الخارجية، فلا فرق حينئذ في عدم الشمول بين ما كان من الإضافات التي المعتبرة عند الشارع كالترتيب بين الظهرين وبين غيرهما، فلا يبقى حينئذ مجالاً لإلحاق المورد بالرواية، حتى يقال اعتماداً على لزوم الترتيب في الفوائد غير المترتبتين، بضميمة عدم القول بالفصل، بلزوم مراعاة الترتيب بين المترتبتين وغيرهما من الفرائض أيضاً.

بل يمكن تأييد ما ذكره صاحب «الجواهر» - من انصراف الى التشابه كيفية نفس الفريضة لا مطلقاً، حتى يشمل الأمور الإضافية الاتفاقية - ما ورد من التصريح بذلك في صحيح زرارة، المعبر فيه عن ذلك بمثل لفظ النبوي المزبور، قال: «قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر، فذكر في الحضر؟ قال: يقضي ما فاتته كما فاتته؛ إن كانت صلاة السفر أداها في الحضر مثلها، وإن كانت صلاة الحضر فليقض في السفر صلاة الحضر كما فاتته»^(١). حيث إن التشابه ملحوظ من جهة الكيفية في القصر والإتمام دون الترتيب.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٦ من أبواب صلاة القضاء، الحديث ١.

بل قد يؤمى إليه ملاحظة عدم لزوم رعاية الترتيب في فوائت غير الفرائض اليومية؛ مثل فوائت صلاة الآيات كما هو المصرح به في كلام غير واحد من الأصحاب، بل في «الروض» أنه ربما ادّعي عليه الإجماع، بل في «المهذب البارع» دعواه عليه، بل قيل إنه حكى عن «شرح الإرشاد» للفخر ذلك أيضاً، وقد أمضاه صاحب «الجواهر» بقوله: (ولعله كذلك، إذ لم نقف على أحد اعتبر الترتيب فيها سوى ما يحكى عن بعض مشايخ الوزير العلقمي من اعتباره).

نعم، احتمله في «التذكرة»، وعن «الذكرى» نفى البأس عنه كما عن «الجواهر» قوته، إن لم يثبت إجماع لعموم الخبر، وفي «المفاتيح» فيه وجهان. إلا أنه لا يخفى ضعف ذلك كله، بعدما ثبت - خصوصاً مع عدم مستند له سوى هذا النبوي الضعيف سنداً ودلالة - لما سمعت كما عن «كشف اللثام» الاعتراف به)، انتهى كلامه^(١).

قلنا: مرّ وجه الضعف، وهو أن شمول عموم الحديث حتّى لمثل الإضافات الخارجية الاتفاقية بعيد، وإلا لولا ذلك ربما أمكن دعوى العموم حتّى لغير اليومية من الفرائض كالأيات.

ومن ذلك يظهر صحّة دعوى ضعف ما قيل في لزوم رعاية الترتيب بين اليومية وصلاة الآيات، بوجوب تقديم كلّ ما كان مقدّماً على الآخر، كما نقل ذلك عن مشايخ الوزير العلقمي رحمهم الله تمسكاً بعموم خبر النبوي، الوارد فيه لفظ (الفريضة) القابلة للانطباق على كلّ فريضة، وهذا غفلة عمّا قلنا، بل قال صاحب «الجواهر»: (ينبغي القطع بعدم استفادة الترتيب منه على هذا الوجه)، انتهى.

وأما التعميم استناداً الى عدم القول بالفصل بين الترتيب اللّازم في المترتبة

(١) الجواهر، ج ١٣ / ٢١.

الشرعية كالظهرين والعشائين في الأداء والقضاء، وبين غيره من الفوائت التي لم تكن كذلك، فقد عرفت الإشكال فيه، وأنه غير جارٍ في المقام، فلا نعيذ خوفاً من الإطالة.

الخبر الثاني: من الأخبار التي تمسك بها للترتيب، هو صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا نسيت الصلاة أو صليتها بغير وضوء، وكان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأولهن فأذن وأقم ثم صلها ثم صل ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة»^(١).

حيث استدلل به على لزوم رعاية الترتيب، لأنه عليه السلام حكم بلزوم الشروع بالأول في قضاء الصلوات، ثم ذكر بالصلاة بعدها بلفظ ثم، بقوله: (ثم صل ما بعدها بإقامة).

ولكن أجيب عنه بعدة أجوبة:

الأول: لا دلالة إلا على البدء بالأول الذي هو أخص من الترتيب المطلق، لأنه قد يكون الابتداء لحصول الترتيب، وقد لا يكون كذلك، بل لأجل حاجة الشروع له ولو لم يكن ذلك في الابتداء.

الثاني: احتمال عدم إرادة الوجوب من الأمر به، بل إنما ذكر لأجل أن مجرى الغالب عند الإتيان بالقضاء هو الابتداء بالأول، لا لأجل وجوب الترتيب كما هو المقصود في الاستدلال.

الثالث: يحتمل أن يكون سوقه لإرادة بيان كفاية الأذان في أولهن عنه لبقية الصلوات، ولا يحتاج الباقي إلى أذان مستقل.

الرابع: لو سلمنا دلالة على الترتيب، كان ذلك في القضاء بلزوم الابتداء بأولهن بالأذان، لا أنه تجب مراعاته في كل صلاة فاتت.

الخبر الثالث: وهو صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٤.

رجل صَلَّى الصَّلوات وهو جُنُبُ اليوم واليومين والثلاثة، ثم ذكر بعد ذلك؟
قال عليه السلام: يتطَهَّر ويؤدِّن ويُقيم في أولاهنَّ، ثمَّ يُصَلِّي ويُقيم بعد ذلك في كلِّ صلاةٍ، فيصلِّي بغير أذان حتَّى يقضي صلاته»^(١).

وممَّا ذكرنا في الجواب عن الاستدلال بالخبر الثاني، يظهر الجواب عن هذه الرواية، بل هذه أوضح من تلك في بيان عدم لزوم الأذان لكلِّ صلاةٍ، حيث إنَّه يفهم أنَّ المقصود من سياق الروایتين بيان كفاية أذانٍ واحدٍ للجميع دون الإقامة، فالخبر لبيان هذا لا في صدَد بيان لزوم الترتيب الذي يريد الخصم اثباته كما لا يخفى.

الدليل الرابع: المذكور في «الجواهر» وهو قوله: (وبالتأسي بالمحكي في «التذكرة» و «المنتهى» من فعل النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم الخندق)^(٢).

أقول: لا بأس هنا بذكر أصل الحديث في هذه القضية، وهو المروي عن العامة، إذ ليس في الأصول المعتمدة عندنا من ذلك عيْنٌ ولا أثر، ولذلك رواه المجلسي رحمته الله في «البحار»^(٣) بلفظ (رُوي)، فالأوَّلُ نقل أصل الرواية، وهي مروية في «مسند أحمد»^(٤)، عن أبي عبيدة بن عبد الله، عن أبيه، قال:

«إنَّ المشركين شغلوا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن أربع صلوات يوم الخندق، حتَّى ذهب من اللَّيل ما شاء الله، قال: فأمرَ بلالاً فأدَّ ن وأقام فصلَّى الظهر، ثمَّ أمره فأقام وصلَّى العصر، ثمَّ أمره فأقام وصلَّى المغرب، ثمَّ أمره فأقام فصلَّى العشاء».

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٣، التهذيب: ج ٣ / ١٥٩ باب ١٠ ح ٣.

(٢) الجواهر، ج ١٣ / ٢٠.

(٣) البحار (ط بيروت) ج ٨١ ص ١٦٦.

(٤) مسند أحمد، ج ١ / ٣٧٥.

وقد نقل ابن أبي جمهور هذه الرواية في «عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث المدنية»^(١) عن ابن مسعود أيضاً، ولذلك قال العلامة في «التذكرة» (لقوله ﷺ): «مَنْ فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»، لأنَّ القضاء إنما هو الاتيان بعين الفأنت في غير الوقت المضروب له، ولأنَّ النَّبِيَّ ﷺ فاتته صلوات يوم الخندق فقضاهنَّ مرتباً، فيجب اتِّباعه للتأسي، ولقوله ﷺ: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي»^(٢). بيانٌ فيجب متابعتة.

أقول: قد عرفت في صدر البحث أنَّ هذه الرواية عامية، وليس في أصولنا أثر له، خصوصاً مع ملاحظة أنَّ تحقُّق القضاء من رسول الله ﷺ بالنسبة إلى الفريضة بعلة الاشتغال بالمشركون، أمرٌ غير مقبول عند الإمامية، وبعيدٌ عن ساحة قدسه ﷺ، وعلى فرض قبوله لا يدلُّ على المطلوب، لإمكان أن يكون جارياً مجرى العادة، وفي مثله إثبات وجوب التأسي جزماً مشكلاً جداً. مضافاً إلى ما عرفت في صدر المسألة من أنَّها مرتبطة بكيفية نفس الفأنتة من حيث القصر والإتمام والجهر والإخفات، لا بالأمر الإضافية الاتفاقية الخارجية، ككونها متأخرة عن فأنتة أخرى أو متقدمة عليها كما لا يخفى.

عوداً إلى أصل البحث: وهو أنَّ مورد الكلام والنقض والإبرام، هو أنَّ الترتيب في قضاء الفوائت أن يأتي بالفأنتة المتقدمة متقدمة والمتأخرة متأخرة أم لا؟

لابد من تقسيم المسألة إلى صورتين:

الأولى: فيما لو كانت الفأنتة في أصل جعلها مترتبة في حال الأداء.

الثانية: ما لم تكن الصلاة الفأنتة مترتبة في أصل الجعل.

(١) عوالي اللئالي، ج ٢ / ص ٢١٧.

(٢) تذكرة الفقهاء: ج ٢ / ص ٣٥٢.

أما الصورة الأولى: وهي مثل صلاتي الظهر والعصر، حيث يطلق بهما مترتبتين وكذلك العشائين، فلا إشكال في مثلهما في وجوب رعاية الترتيب في قضائهما، كما يجب في أدائهما، وهو واضح لا كلام فيه.

إنما الكلام في الصورة الثانية، أي لم يكن أصل جعلها بالترتيب، فهل يجب رعاية الترتيب في قضائهما، وهو مثل قضاء الغداة والظهر أو العصر والمغرب، والحال أن أداءهما لم يكن مجعولاً بصورة الترتيب، بل الترتيب بين الغداة والظهر المتحقق فيهما خارجاً اتفاقاً، يقتضيه طبع الزمان لسبق وقت الغداة مثلاً على الظهر، لا أن الشارع اعتبر السبق واللاحق بينهما، بل حالهما مثل ما إذا اتفق الكسوف قبل الزوال، فكما لا ترتيب حينئذٍ بين صلاتي الكسوف والظهر شرعاً، وإنما يكون الترتيب بينهما اتفاقياً خارجياً، فكذلك يكون الترتيب الحاصل بين الغداة والظهر بأمراً خارجياً لا شرعياً، وحيث لا دليل لنا على اعتبار الترتيب شرعاً في خصوص القضاء، يكون مقتضى الإطلاقات عدمه، كما هو مؤيد بأصالة البراءة عن الوجوب.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَظْهَرَ الدَّلِيلُ الاجتهادي على وجوب رعاية الترتيب، كما هو المدعى عن بعض الفقهاء، واستدلوا لذلك بعدة أخبار دالة على وجوب الترتيب، فلا بأس بذكرها والنظر إليها:

منها: أي من الأخبار التي استُدلَّ بها لوجوب رعاية الترتيب في الفوائت غير المترتبة شرعاً، مثل الغداة والظهر أو العصر والمغرب، هو صحيح الوشاء، عن رجلٍ، عن جميل بن درّاج، عن الصادق عليه السلام، قال:

«قلتُ له: يفوت الرجل الأولى والعصر والمغرب وذكرها عند العشاء الآخرة؟

قال: يبدأ بالوقت الذي هو فيه، فإنه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك صلاة فريضة

في وقتٍ قد دخلت، ثم يقضي ما فاتهُ الأولي فالأولي»^(١).

ونقل هذه الرواية المحقق رحمته الله صاحب «المعتبر» عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢) مثله، إلا أنه ذكر بدل: (وذكرها عند العشاء الآخرة)؛ و (يذكرها بعد العشاء)، حيث يتفاوت كيفة الاستدلال، فلا بد من ملاحظة حال كل من التقديرين، وحيث إن سيدنا الخوئي رحمته الله قد تعرض لحكم كل منهما فنحن ننقل كلامه حتى يتضح ما يمكن أن يُستفاد من هذه الرواية، لكن بدواً لا بد من الإشارة إلى أنه قد اشتبه المحقق الخوئي في مستنده حيث قال: (إن الصحيح هو قوله: عند العشاء كما في «المعتبر»، وفي باب القضاء من «الوسائل»^(٣))؛ إذ ليس في «المعتبر» إلا قوله: (ويذكرها بعد العشاء)، ولعله سهو من المقرر لا من الأستاذ، وكيف كان، فقد وصل إلينا هذين النقلين، فلا بد من ملاحظة كل منهما كما أشار إليه المحقق المزبور، قال:

(وأورد عليه أولاً: فلأنها إنما تنطبق على مذهب العامة وبعض القدماء من أصحابنا من القول بتضييق وقت المغرب، وانتهائه بغيوبة الشفق التي هي مبدأ وقت صلاة العشاء، وإلا لما صحّ توصيف صلاة المغرب بالفائتة عند العشاء، فإنّ المعروف من مذهب أصحابنا هو امتداد وقتي المغرب والعشاء إلى منتصف الليل، بل إلى الفجر كما هو الصحيح، وإن كان آثماً في التأخير، وعلى هذا فلا يكون المغرب حين تذكره وهو عند العشاء فائتة، فكيف يسوغ - والحال هذه - البداية

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٥، التهذيب: ج ٢ / ٣٥٢ الباب ١٦، ح ٥٠.

(٢) الوسائل، ج ٣ الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٣) مستند العروة، ج ٥ / ١٦٣.

بصلاة العشاء ثم الإتيان بصلاة المغرب مع اعتبار الترتيب بينهما، وهل هذا إلا الإخلال بالترتيب عامداً، فلا جرم تُطرح الرواية لمخالفتها للمذهب.

وثانياً: إنها ضعيفة السند بالإرسال، وقد ذكرنا آنفاً أنَّ المحقق عليه السلام بالظنَّ القويَّ يرويها بهذا الإسناد، وعلى فرض أن يكون لها سندٌ آخر عنده فهو مجهول، فالرواية مُرسلةٌ على كلِّ حال، ولا تصلح للاستدلال، انتهى كلامه ^(١).

قلنا: والذي يخطر بالبال في هذه الرواية هو أن تلاحظ: تارةً من حيث السند، وأخرى من حيث الدلالة:

أما الكلام في الأوَّل: فقد عبّر صاحب «الجواهر» هنا، و الهمداني في «مصباح الفقيه» في باب المواقيت عبّراً عن هذا الخبر بالصحيح، وإن كان كلام عبّر الهمداني في «مصباح الفقيه» في باب القضاء بمرسلة جميل عن الصادق عليه السلام، ولكن ذكر صاحب «الجواهر» أن إرساله هنا غير ضائر؛ والسبب ما ذكره صاحب «الجواهر» قال: (حكى عن صاحب العصرة، أن ابن عيسى في نوادره - التي عن الصدوق عدّها من الكتب المشهورة التي عليها المعوّل وإليها المرجع - رواه عن رجاله عن جميل عن الصادق عليه السلام بتفاوت يسير غير قادح في المطلوب، بل عن «البحار» روايته عن المصنّف في المعتبّر بإسناده عن جميل كموضع من «الوسائل»، وكأنّهما فهما منه أنّه رواه المصنّف عليه السلام من أصل جميل أو من غيره، إذ قد كان عنده بعض الأصول القديمة، ونقل عنها في غير موضع من «المعتبر»، فلا ينبغي التوقّف في الخبر المزبور من جهة ذلك)، انتهى محلّ الحاجة ^(٢).

حيث يظهر من مجموع كلام صاحب «الجواهر» أنه يحتمل أن رواية المحقق

(١) مستند العروة للخواص، ج ٥ / ١٦٣.

(٢) الجواهر، ج ١٣ / ٢٣.

في «المعتبر» عن جميل رواية مستقلة غير ما التي رواها الحسن بن علي الوشاء عن رجل عن جميل حتى يصير مرسلاً، بل يكون حينئذٍ مسنداً ومعتبراً على حسب نقل المحقق رحمته الله، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا كون الخبر مرسلاً بواسطة لفظ (رجل)، أو بواسطة ما قاله سيّدنا الخوئي رحمته الله بقوله: (وعلى أن يكون لها سند آخر عنده فهو مجهول، فالرواية مرسلّة على كلّ حال ولا تصلح للاستدلال)، فإنّه يكفينا في انجبار إرساله ذكر الإجماعات السابقة، والتأييدات الفتوائية من القدماء وغيرهم، كما صرح بذلك صاحب «الجواهر» بأنّ توقّف صاحب «الكفاية» و «الذخيرة» فيها في غير محلّه، إذ لو قلنا بعدم إمكان رفع هذه المناقشات لكان فيما سمعت من الإجماعات السابقة التي يشهد لها التتبع كفاية.

و بالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ هذه الرواية قابلة للاستدلال والتمسك بها في المقام.

أمّا الثاني: وهو دلّالته على لزوم رعاية الترتيب، فنقول على فرض كون العبارة هي التي نقلها الشيخ عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن عليّ الوشاء، عن رجل، عن جميل، عن الصادق عليه السلام أنّه: «يفوت الرجل الأولى والعصر والمغرب وذكرها عند العشاء الآخرة» لا (بعد العشاء) كما في نقل المحقق في «المعتبر»، كان دلالة هذا الحديث على لزوم رعاية الترتيب في غير الفريضة المترتبة في أصل التشريع تامّة، وهو مثل صلاة العصر والمغرب، حيث لم يرد في نصّ على لزوم رعاية الترتيب فيهما غير ما يستدلّ به هنا على فرض قبول ما بيّنا لكم، بخلاف مثل الظهرين والعشائين حيث ورد الأمر بمراعاة الترتيب فيهما في أصل التشريع في أدائهما فضلاً عن قضائهما.

تقريب الاستدلال: وإن يفرض أن تذكره كان عن نسيان الصلوات الثلاثة بعد دخول الوقت المختص للعشاء، وقيل إنه المراد من قوله: (أن يبدأ بالوقت الذي هو فيه، فإنه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك فريضة في وقت قد دخلت)؛ لا وقت المغرب الذي كان وسيماً، حيث صرح بذلك صاحب «المصباح» وصاحب «مستند العروة»، وجعله قرينة على توسعة وقت للمغرب والعشاء، بل أضاف في «المستند» بأنه: (يستفاد من قوله الأول فالأول، أن الأولية تستدعي وجود ما يكون ثانياً، وإلا لما صح اتصاف الشيء بالأولوية، فقوله عليه السلام: (فالأول)، يستلزم فرض ثانٍ له لا محالة وهو الثالث من المجموع، وعليه فلا يحسن مثل هذا التعبير إلا عند فرض أمور ثلاثة على أقل تقدير، والمفروض في المقام انحصار الفئات بثنين الظهر والعصر، فكان من حق العبارة أن يقال يقضي الأول وبعده العصر لا الأول فالأول) إلى آخر كلامه^(١).

لوضوح التعبير بأنه (لا يأمن الموت، قد ترك صلاة فريضة في وقت قد دخلت)، يصدق ويصح على وقت المختص للعشاء، بل هو المناسب مع ضيق الوقت الذي يحتمل فوت أصل الفريضة بتركها مع إتيان الفوائت أو غير ذلك. كما أنه لو قلنا بمقالتنا فلا نحتاج إلى ما ذكره صاحب «مصباح الفقيه» بحمل جملة (يبدأ بالوقت الذي هو فيه) على التقية؛ لأجل بقاء سعة الوقت للإتيان بالعشائين من باب العدول عن تسمية الفريضة الحاضرة التي أريد الابتداء بها، إلى قوله عليه السلام: (يبدأ بالوقت الذي هو فيه)، وأنه كان لأجل التقية، فكأنه أراد أنه يأتي أولاً بما هو وظيفته في الوقت على إجماله أي العشائين، ثم يقضي ما فاته الأولى فالأولى، لأنه إذا فرض كون التذكر واقعاً بعد الخروج عن وقت أجزاء

(١) مستند العروة، ج ٥ / ١٦١ - ١٦٢.

المغرب، وصار المغرب فائتاً في وقت المختصّ للعشاء، فلا نحتاج حينئذٍ إلى مثل هذا الحمل لإصلاح الوقت بالنسبة إلى العشائين، بل المراد من قوله: (يبدأ بالوقت الذي هو فيه)؛ أي وقت العشاء الذي قد وقع في اختصاص الوقت له.

والنتيجة: أنّ الفوائت على هذا التقدير تكون ثلاثة، وهي: الظهر والعصر والمغرب، فالظهر والعصر يكون الترتيب بينهما بالتشريع، بخلاف الترتيب بين العصر والمغرب حيث لم يكن في أصل التشريع، بل مستفاداً من الرواية التي تقول: (ثم يقضي ما فاته الأولى فالأولى)، المنطبق على العصر والمغرب، كما ينطبق على الظهر والعصر، وهذا هو المطلوب. فتكون الرواية دليلاً على لزوم رعاية الترتيب فيما لم يجعل ذلك في أصل التشريع، ومن ذلك نتعدى إلى غير المورد، وهو مثل الغداة والظهر بعدم القول بالفصل، أي كلّ من قال بلزوم رعاية الترتيب بين العصر والمغرب، يقول بذلك في الغداة والظهر أيضاً، فيتمّ المطلوب، فتصير الرواية من أدلة وجوب الترتيب كما عليه القدماء وبعض المتأخرين.

هذا كله على فرض كون الرواية هكذا، وذكرها عند العشاء الآخرة، ولعلّ اشتماله على كلمة (الآخرة) مؤيدٌ آخر لهذا الاحتمال، بكونه في الوقت المختصّ للعشاء كما قرّناه.

أقول: بلغ وقت ملاحظة نصّ الرواية بحسب ما جاء في «المعتبر» بأن تكون العبارة (بعد العشاء)، فالمراد بفريضة الوقت حينئذٍ هو المغرب دون غيره أي قام المصلّي باتيان صلاة العشاء قبل المغرب، ثمّ تذكر أنّه قد فات منه المغرب، أي لم يأت به لا الفوت بمعنى القضاء، فلا بدّ حينئذٍ من إتيان المغرب الذي قد دخل وقته ولم يمتثل، ثمّ بعده أي بعد الإتيان بالعشاء يقضي ما فاتته من الظهرين اللذين كان الترتيب فيهما بالتشريع في الأداء، بل وهكذا في القضاء، فحينئذٍ تخرج الرواية

عن مورد الاستدلال لوجوب الترتيب في غير مورد التشريع؛ لأنّ من حيث التشريع كان خارجاً عن مورد البحث، فينحصر الاستدلال لمورد البحث نقل الرواية بصورة الأولى لا الثانية.

ومنها: - أي من الأخبار التي استدلل بها لوجوب الترتيب في غير المترتبتين تشريعاً - هو صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث طويل أوّله، قال: «إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء، وكان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأولهنّ فأذن وأقم ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة»^(١).
ونوقش فيه: بأنّ الامام في هذا الخبر بصدد بيان كفاية أذان واحد لصلوات متعددة دون الإقامة، لا بصدد بيان وجوب الترتيب بلفظ: (فابدأ بأولهنّ).

وإنّ أغمضنا عنه نرجع إلى بيان بقيّة الحديث، فقد جاء فيه: «وإنّ كنت قد صليت الظهر، وقد فاتتك الغداة، فذكرتها، فصلّ الغداة أي ساعة ذكرتها ولو بعد العصر، ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها». وهو أيضاً مرتبط بما نحن بصدده فيكون ترتيبه بالحديث. لكن لم يذكر هنا هل يجب عليه إعادة صلاة الظهر، حتّى يكون قد حفظ بذلك الترتيب بين الغداة والظهر بوقوع الظهر بعد الغداة أم لا؟ ثمّ تعرّض لباقي الحديث بقوله:

(وقال: إذا نسيت الظهر حتّى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك، فانوها الأولى ثمّ صلّ العصر فإنّما هي أربع مكان أربع).
فإنّه يدلّ على لزوم العدول من اللاحقة وهي العصر إلى السابقة وهي الظهر، مؤكّداً ذلك بقوله: (هي أربع مكان أربع) ولا يستلزم الإشكال فيه.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٤.

ثم قال بعده: (وإن ذكرت أنك لم تصل الأولى وأنت في صلاة العصر، وقد صليت منها ركعتين، فانوها الأولى، ثم صل الركعتين الباقيتين وقم فصل العصر). وهو أيضاً بيانٌ لوجوب العدول في الأثناء من اللاحقة الى السابقة، ولا يضر كون مقدار من الصلاة التي قد أتى بها معتمدة على اللاحقة في صحة الصلاة. ثم قال بعده: (وإن كنت ذكرت أنك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب، ولم تخف فوتها، فصل العصر ثم صل المغرب).

فإن الحكم هنا بتقديم صلاة العصر على المغرب إن لم يخف فوت وقت المغرب، مرتبطٌ بما نحن في صده؛ لأن تقديم العصر على المغرب ليس من المترتبين بالذات والتشريع، بل وجوبه هنا يكون بواسطة هذا الحديث فيمكن إلحاق غيره - مثل الظهر والغداة، أو العشاء والغداة - بالعصر والمغرب بواسطة الإجماع، وعدم القول بالفصل.

ثم قال بعده: (فإن كنت قد صليت المغرب فقم فصل العصر، وإن كنت قد صليت من المغرب ركعتين، ثم ذكرت العصر فانوها العصر، ثم قم فأتها ركعتين، ثم تسلم ثم تصلي المغرب).

وهو أيضاً بيانٌ لمصداق العدول من اللاحقة الى السابقة لتحصيل الترتيب بين العصر والمغرب، مع عدم كونهما من المترتبين بالذات والتشريع.

ثم قال بعده: (وإن كنت قد صليت العشاء الآخرة ونسيت المغرب، فقم فصل المغرب فإن كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين، أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلم، ثم قم فصل العشاء الآخرة).

ولا يخفى أن هذا المقطع يكون في العشائين في المترتبين بالتشريع كالظهرين، وكان العدول إلى المغرب لتحصيل الترتيب اللازم فيه، وهو خارج عما

أردنا إثباته بواسطة أخبار الباب كما لا يخفى.

ثم قال بعده: (وإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صليت الفجر، فصلّ العشاء الآخرة، وإن كنت ذكرتها وأنت في الركعة الأولى أو في الثانية من الغداة، فانوها العشاء ثم قم فصلّ الغداة وأذن وأقم).

وهو أيضاً داخل فيما أردناه من العشاء الآخرة والفجر، حيث لا ترتيب بينهما بالذات والتشريع، بل إن قلنا به كان لأجل مثل هذه الرواية المشتملة على العدول لتحصيل الترتيب.

ثم قال بعده: (وإن كانت المغرب والعشاء قد فاتتك جميعاً، فابدأ بهما قبل أن تُصلي الغداة، ابدأ بالمغرب ثم العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما، فابدأ بالمغرب ثم الغداة ثم صلّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب فصلّ الغداة ثم صلّ المغرب والعشاء، ابدأ بأولاهما لأنتهما جميعاً قضاء، أيهما ذكرت فلا تصلّهما إلا بعد شعاع الشمس. قال، قلت: ولم ذلك؟ قال: لأنك لست تخاف فوتها^(١).

ثم الحديث بطوله.

وهذا المقطع الأخير أيضاً يكون الترتيب بواسطة الحديث، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» بعد نقل الحديث: (وفيه دلالة على المطلوب في غير موضع). أقول: نعم، قد يشاهد ما يخالف ما مضى من لزوم رعاية الترتيب ما جاء في صحيح ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إن نام رجل أو نسي أن يصلي المغرب والعشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كليهما فليصلّهما، وإن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

بالعشاء الآخرة، وإن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس»^(١).

حيث حكم لمن استيقظ بعد الفجر بتقديم صلاة الصبح على العشائين، مع أنّ رعاية الترتيب يوجب تقديم قضاء العشائين اللذين كانا مترتبين بالتشريع على الصبح.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَحْمَلَ عَلَى صُورَةِ خَوْفِ الْقَضَاءِ لَوْ قَدَّمَ الْعَشَائِينَ عَلَى الصُّبْحِ، كَمَا يَحْتَمِلُ كَوْنُ الرِّوَايَةِ صَادِرَةً عَنْ تَقْيَّةٍ بِوَاسِطَةِ ذَلِكَ.

وما جاء في ذيله من ذكر (ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس) حيث لا يناسب مع سلوك الإمامية من عدم جواز تأخير المغرب والعشاء إلى قبل طلوع الشمس، بل جعلوا وقت الأداء إلى منتصف الليل أو غايته إلى آخر الليل، وفي القضاء مع سعة الوقت تقديمهما على الفجر، وإلاّ يقدّم الفجر، فكيف كان لا يقاوم هذا الحديث مع ما عرفت من الأخبار الدالة على لزوم رعاية الترتيب فيما لم يجعل له الترتيب تشريعاً، كما في المورد بالنسبة إلى العشائين مع صلاة الفجر. هذا كله كان لمن علم الترتيب في الفائتات، وأراد إتيانها قضاءً.

حكم الجاهل بلزوم مراعاة ترتيب الفائتة

والآن يصل الدور إلى البحث عما لو كان جاهلاً بالترتيب، فهل تجب رعايته مطلقاً أم لا تجب مطلقاً، أو تجب إذا لم يستلزم المشقة الخارجة عن المتعارف أو لم يستلزم الحرج؟ وجوه وأقوال:

قول: بعدم الوجوب، وهو الأكثر على ما ادّعاه صاحب «الرياض»، بل عن

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

موضع من «كشف الالتباس» نسبته إلى الظاهر من المذهب، والقائلون بالسقوط هو صاحب «الألفيّة» وشرحها للمحقق الثاني و«اللّمة» و«الروضة» و«المدارك» و«الذخيرة» و«الكفاية» و«المفاتيح» و«الإيضاح»، وكثير من المتأخرين كصاحب «مصباح الفقيه» و«المستمسك» و«مستند العروة» وبعض أهل الحواشي على «العروة».

وقول آخر: بالوجوب كما عن «القواعد» و«التحرير» و«المنتهى»، وظاهر «كنز الفوائد» و«المعتبر» و«نهاية الأحكام»، بل في «البيان» و«الذكرى» وجوبه مع الظن، بل في «الدروس» و«الموجز» ومن «كشف الالتباس» و«الهلاية» وجوبه مع الوهم أيضاً، بل في «التذكرة» أنّ الأقرب فعله حال الجهل به، بل جزم به في «الإرشاد»، بل في «الرياض» لا ريب أنّه أحوط وأولى، بل في «المفاتيح» نسبته إلى من سوى العلامة والشهيد، بل قد يستفاد وجوبه من إطلاق كلامهم بوجوب الترتيب كالخلاف و«السرائر» والمتن وغيرها، كما صرح بالوجوب بعض المتأخرين كالسيد في «العروة» والعلامة البروجردى وبعض أهل الحواشي، غاية الأمر قيّدوا وجوبه بما لم يستلزم مشقة خارجة عن العادة، فيصير هذا ثالث الأقوال.

أقول: العمدة هنا الفحص عن أصل دليل وجوبه، وليس لنا دليل صريح على الوجوب إلا إطلاق بعض الأخبار الشامل للعالم والجاهل:

منها: صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء، وكان عليك قضاء صلواتٍ فابدأ بأولهنّ، فأذن وأقم ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة»^(١).

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٤.

وجه الاستدلال: الحكم بإتيان ما فاتته أولاً، وإطلاقه يحكم ويشمل حتى صورة ما كان عن جهل، فيكون ذلك مقدماً على الأصول، لكونه دليلاً اجتهدياً، هذا بعد الالتزام بأن بعض تلك الأخبار مختص بصورة العلم، ولا إطلاق فيه حتى يشمل صورة الجهل، وهو المطلوب.

ولكن قد نوقش في الاستدلال بهذا الحديث أولاً: بما هو مقالة صاحب «مصباح الفقيه» في الجواب، حيث قال في ردّ الصحيحة: (فهي أيضاً كذلك (أي لا يدل على المطلوب) إذ الظاهر أنّ الخطاب بقوله عليه السلام: «ابدأ بأولهن»، إنّما توجه إليه بعد فرض تمكنه من الإتيان بقضاء الصلوات التي مترتبة مبتدئاً بأولهنّ بأذان وإقامة ثم بإقامة إقامة حتى يأتي إلى آخرها، ولا يكون ذلك إلا مع العلم التفصيلي بها وبترتيبها، وإلا فلا يتمكن من الإتيان بها مترتبة إلا في ضمن احتمالات كثيرة من باب المقدمة العملية، من غير أن يميز سابقتها عن لاحقتها، أصليتها عن مقدماتها، وهذا أجنبى عن مدلول هذه الرواية انتهى محل الحاجة^(١).

أقول: وفيه ما لا يخفى، فإن العلم بأولهنّ أعم من العلم بالترتيب، فيجامع مع عدم العلم لما بعده أيضاً، ولذلك تمسك أنّ الفقهاء بإطلاقه الشامل لصورة الجهل بالترتيب لما بعد الأول. وعليه فدعوى اختصاصه بصورة العلم التفصيلي، ممّا لا يصحّ إليه.

وثانياً: وهو جواب للسيد الحكيم والخوئي وحاصل كلامهما: إنّ التمسك بهذه الرواية موقوف على كون المراد من (أولهنّ) أولهنّ في الفوات، بأن يبدأ بما فاتته أولاً فيقدم السابق فواتاً على اللاحق، حتى تدل على

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٤٤٢.

لزوم الترتيب، ولكن هذا المعنى غير ظاهر منه، لإمكان أن يكون المراد من (أولهن) في مقام القضاء، بأن تكون الصحيحة ناطرة إلى بيان كيفية الأذان والإقامة عند القضاء، وأنه يكفي أذان واحد للصلوات متعددة قضاءً دون الإقامة، حيث تتكرر لكل صلاة، ويؤيد ذلك ذكر الفاء بقوله: (فأذن لها)، الكاشفة عن كونه تمهيداً لبيان حكم قضاء الصلوات من حيث الأذان والإقامة، من دون نظرٍ إلى الفوات من حيث السبق واللحق في الفوت، حتى يدل على لزوم الترتيب مطلقاً، أي مع العلم والجهل ليكون دليلاً في المسألة، انتهى خلاصة كلامهما^(١).

قلنا في الجواب: جملة (فابدأ بأولهن فأذن) كما يحتمل أنها في صدد بيان عدم لزوم تكرار الأذان في قضاء الصلوات فقط، من دون نظر إلى لزوم رعاية الترتيب، حتى يسقط عن الاستدلال بها في المقام، كذلك يحتمل أن يكون في صدد بيان حكمين:

أحدهما: لزوم الترتيب في الإتيان بقضاء الصلوات، بناءً على ظهور جملة: (فابدأ بأولهن في ذلك)، وإلا لم يكن ذكره الابتداء من الأول لازماً في كفاية أذان واحد، بل يصح أن يقال بلزوم أذان واحد للصلوات المتعددة.

الثاني: كفاية أذان واحد للصلوات المتعددة دون الإقامة.

اللهم إلا أن يقال: حيث إن الجملة مترددة بين الأمرين، فالأمر يدور حينئذٍ بين أن تكون الرواية مشتملة على حكمين أو على حكم واحد، فالواحد منهما قطعي وهو كونه لبيان حال الأذان، والآخر مشكوك، والأصل عدمه، فمقتضى ذلك تأييد ما ذكرناه من أن ذكر الفاء موطئة ومفسرة لصدر الحديث، فإثبات لزوم رعاية الترتيب في صورة الجهل به بهذه الرواية مشكلاً جداً.

(١) المستمسك ج ٧ / ٧٤، والمستند ج ٥ / ١٦٤.

وثالثاً: أنّه إذا سلّمنا أنّ ظهور أكثر الأخبار الواردة في المسألة هو صورة العلم بالترتيب، فلعلّه كان من جهة دخالة العلم في تثبيت وجوب الترتيب، فلازم ذلك أنّه مع عدم العلم لا يجب عليه الترتيب، خصوصاً إذا قلنا بظهور الأمر في الشرطيّة، بأن يكون الحكم بلزوم الترتيب مشروطاً بالعلم به من جهة الحكم الوضعي لا التكليفي فقط، فإجراء حكم الترتيب في الجهل يكون أشكل.

ورابعاً: ما أجاب عنه المحقق الهمداني بقوله: (التخطي عن مورد النصّ الذي ليس له إطلاق، يتوقّف على القطع بعدم مدخليّة الخصوصيّة في الحكم، وإلاّ فهو قياس لا يجوز التعويل عليه، فمقتضى الأصل في غير مورد النصّ - أي صورة الجهل - الرجوع إلى أصالة البراءة من التكليف بالترتيب)، انتهى^(١).

وقال الله أيضاً: (استدلّ أيضاً في محكي «الذكرى» على عدم وجوب الترتيب في حالة الجهل، بأنّه لو لا ذلك لاستلزم التكليف بالمحال، واستلزام التكرار المحصّل له الحرج المنفيّ، يعني أنّ إيجاب الترتيب لدى الجهل به تكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم بحصوله، إلّا من باب الاحتياط بالتكرار، المستلزم له، وهو حرج منفيّ في الشريعة)، هذا كما في «مصباح الفقيه»^(٢).

وقد أُجيب عنه بأجوبة أوّلاً: بمنع تحقّق الحرج في التكرار المحصّل للترتيب، ضرورة كونه كمن فاته ذلك العدد الذي يحصل به الجزم بالترتيب يقيناً، الذي من المعلوم عدم سقوط القضاء عنه لمشقّته وكثرته.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك في الجملة، فهو سبب لرفع اليد لمن كان له ذلك في أقلّ الأفراد أو أكثرها، وأقصاه سقوطه فيما يتحقّق الحرج به دون غيره، كما هو ظاهر الأستاذ في كشفه في أوّل كلامه بل صريحه.

(١) و (٢) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٤٤٢ و ٤٤٣.

وثالثاً: بأنّ دليل نفي الحرج مربوطٌ بأحكام الدّين والشرّعة، وما يوجبه العقل لدى الاشتباه مقدّمة لتحصيل القطع بالامتنال، كما فيما نحن فيه.

ورابعاً: أنّ دليل الحرج إنّ سلّم تحقّقه، فهو فيما يكون كثرة الفوائت على حدّ يتعسّر في العادة تحمّلها بتكريرها بمقدارٍ يحصل العلم بوقوعها مرتّبة، بخلاف ما لو قلّت كفائتين أو ثلاث أو أربع ونحو ذلك، فحينئذٍ يتّجه القول بالتفصيل بين ما لو توقّف الجزم بحصول الترتيب على التكرير بمقدارٍ يشقّ تحمّله عادةً، وما لا يبلغ إلى هذا الحدّ.

ودعوى: عدم القول بالتفصيل المسمّى بالإجماع المركّب هنا، كما صدر عن الشهيد الثاني في «روض الجنان» و «الروضة البهيّة» وغيره.

مما لا يمكن القبول: إذ لا وثوق بإرادة القائلين بالترتيب الإطلاق حتّى مع الحرج، بل عن صريح «كاشف الغطاء» أو ظاهره القول بالتفصيل.

ولكن الإنصاف أن يقال: إنّ أنكرنا وجود دليلٍ صريحٍ أو ظاهرٍ في الإطلاق حتّى يشمل صورة الجهل بالترتيب فهو، وإلّا كان مقتضي الدليل هو الوجوب، حتّى ولو بلغ إلى حدّ المشقّة القابلة للتحمّل، ولكن إن أخذ بلسان الإطلاق أزيد من ذلك، وأنكر استلزامه الحرج فيما يلزم التكرار، حتّى يحصل الجزم بالترتيب، فحينئذٍ لا يمكن قبول ذلك، كما اعترف بذلك المحقّق الهمداني رحمته الله، ومثّل لذلك بقوله: (من بلغ عمره ثمانين سنة مثلاً، وعلم ببطلان جُلّ صلواته أو كلّها لجهله بشيءٍ من شرائطها مثلاً، فعليه قضاء جميعها من حين بلوغه، فلو علم إجمالاً بأنّه قد فاتته في طول هذه المدّة صلاة مقصورة، من غير أن يميّز وقتها، فلا يمكنه الجزم بوقوعها مرتّبة، إلّا أن يصلّي مع كلّ رباعيّة من تلك الصلوات الكثيرة ثنائيّة، فأيّ مشقّة أعظم من أن يتوقّف الخروج عهدة فريضة واحدة على هذا المقدار من التكرار، وهل وجد له نظير في الشرعيّات؟!

وقياسه على الفرائض الكثيرة المعلومة الفوات في غير محلّه؛ إذ التكليف بالخروج عن عهدة الفوائت المتيقّنة وإن كثرت، لا يعدّ في العرف تكليفاً حرجياً، خصوصاً على القول بالمواسعة، بخلاف ما لو أمر بصلوات كثيرة لأجل الخروج عن عهدة التكليف بواحدة...) إلى آخر كلامه^(١).

قلنا: ولقد أجاد فيما أفاد، و الأمر في الحقيقة كذلك، فإنكار الحرج في مثل هذا ممّا لا يقبله الذوق السليم كما لا يخفى.

أدلة القائلين بوجوب مراعاة الترتيب عند الجهل

استدلّ لوجوب الترتيب حتّى مع الجهل بأمر ثلاثة:

الأمر الأوّل: بإطلاقات أدلّة الترتيب، الظاهرة في كونها مسوقة لبيان الحكم الوضعي، الذي لا يختلف فيها الحال بين صورتَي العلم والجهل.

وفيه ما لا يخفى: فإنّ الموارد في الرواية ليس إلّا كونه مع العلم بالترتيب، والزائد عن ذلك بأن يكون مضافاً إلى وجوب رعايته كون العلم بالترتيب شرطاً وضعياً في الحكم، فهو غير معلوم، بل لو شكّ فيه كان الأصل يقتضي العدم، لأنّه قيد زائد على الترتيب، وحيث لم يرد في نصّ ما يدلّ على هذا الزائد لا تصريحاً ولا تلويحاً، فلا وجه لإثبات حكم الترتيب في حال الجهل كما لا يخفى.

الأمر الثاني: بإطلاق معاهد بعض الإجماعات المحكيّة.

أقول: وهي وإن كانت صحيحة في الجملة، إلّا أنّ الاستناد إليهم بكون مرادهم هو الإطلاق من صورتَي العلم والجهل مشكّل جدّاً؛ لأنّ الفوائت أكثرها يكون معلوماً بالترتيب، فالإطلاق ينصرف إلى ما هو الغالب، كما أنّه هو القدر المتيقّن من كلمات الأصحاب تبعاً للسان الأخبار كما لا يخفى.

الأمر الثالث: باستصحاب وجوب الترتيب الذي كان ثابتاً قبل عروض النسيان، ولو فرض في موردٍ عدم كونه مسبقاً بالعلم بالترتيب، بأن حصل له العلم ببطلان جملة من صلواته على سبيل الإجمال، من غير أن يعلم بترتيبها، فيتم فيه بعدم القول بالفصل، هذا كما في «مصباح الفقيه»^(١).

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأن استصحاب الحكم السابق وهو وجوب الترتيب، إنما يصح إذا كان الشك في البقاء لأجل الشك في الرفع مع العلم بالمقتضي، بخلاف ما لو كان الشك فيه لأجل الشك في المقتضي؛ لوضوح أنه إذا لم يكن المقتضي للبقاء موجوداً، فلا وجه للقول بالبقاء على ما كان عليه، وعليه ننقل الكلام هنا، فإن الترتيب اللازم مع العلم إن كان العلم قيماً له، تقيّد التغير للماء المتغير المحكوم بالنجاسة بعد زوال تغيّره، فإنه حينئذ يكون شكّه بعد الزوال شكّاً في المقتضي ولا حجة فيه، وهذا بخلاف ما لو كان الوصف غير مقيّد، بل كان واسطة في عروض النجاسة على الماء حتّى يكون شكّه بعد الزوال من قبيل الشك في الرفع مع العلم ببقاء المقتضي، فالاستصحاب حينئذ يكون حجة.

نعم، قد يدعى هنا: بأن العلم بالترتيب هنا يكون من القسم الأوّل، فالشك فيه بعد زوال العلم بالنسيان يكون من قبيل الشك في المقتضي، وهو ليس بحجة فيرجع عند الشك في وجوب الترتيب إلى أصل البراءة لا الاستصحاب، فالنتيجة مع فقد الاستصحاب هنا الذي كان هو سبب تحقق القول بعدم الفصل؛ يفقد ذلك الإجماع، بل ربّما ينعكس ويدعى بعدما كان مقتضى أصل البراءة، عدم وجوب الترتيب في صورة الجهل، فبعدم القول بالفصل يلحق به جميع موارد، فيحصل الإجماع على عدم لزوم رعاية الترتيب.

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٤٤٥.

والحاصل من جميع ما بيّناه: مع الاستعانة بأدلة الفقهاء أنّه لا يوجد دليل واضح الدلالة على لزوم مراعاة الترتيب في صورة الجهل به، لو لم نقل على خلافه، ولكن مع ذلك كلّ الاحتياط يكون في مراعاته، لأجل ذهاب عدّة كثيرة من الفقهاء من السلف والخلف الى لزوم مراعاته، خصوصاً مع ملاحظة كون رعايته موجباً لليقين بفراغ الذمة عمّا اشتغلت بأصل الصلاة، وأيضاً ملاحظة أهميّة الصلاة عند الشروع، وكونها عمود الدّين، غاية الأمر وجوب رعايته ثابت الى حدّ لا يستلزم العسر والحرج الخارج عن حدّ المتعارف، كما هو المناسب مع كون بعث النبي ﷺ كان على الشريعة السهلة السمحة، وكون الناس في سعة ما لم يعلموا، وعليه، فمختارنا موافق مع من قال بالاحتياط في رعايته حتّى مع الجهل بالترتيب، والله الهادي إلى سبيل الرشاد.

القول في بيان طريق تحصيل الترتيب في المجهول

ولقد ذكر لتحصيله طرقاً متعدّدة، نشير إلى بعضها كما عليه بعض الفقهاء كالسيّدين صاحب «العروة» وصاحب «الوسيلة» رحمة الله عليهما وغيرهما.

منها: ما ذكره أكثرهم لولا كلّهم، بأن يفرض كون الفأنت فريضتين كالظهرين من يومين مع جهل السابقة؛ بأن يصليّ ظهراً بين العصرين، أو عصرّاً بين الظهرين، ولو جامعهما مغرباً صلى الثلاث قبل المغرب وكذلك بعدها، ولو كان معها عشاء من ليلة أخرى صلى السبع قبلها، وكذا بعدها، ولو انضم إليها صبحُ خمس عشرة قبلها، وكذلك بعدها، وهكذا كلّما زيدت واحدة يتضاعف التكرير بزيادة الواحدة على النهج المزبور، فيحصل الترتيب حينئذٍ لا محالة.

وهذه الكيفيّة في تحصيل الترتيب ذكرها غير واحد من الفقهاء كالشهيد الأوّل في «غاية المراد» والشهيد الثاني في «روض الجنان» و «الروضة» وغيرهما.

وربما يقال بأنّ هذا الطريق في التحصيل لدى كثرة الفوائت، مستلزمٌ للخرج بل الاستحالة، كما في «مصباح الفقيه»؛ لوضوح أنّه إذا بلغ عددها الألف مثلاً لو عاش أضعاف ما مضى من عمره واشتغل كلّهُ بالصلاة، لا يكاد يخرج عن عهده، كما لا يخفى على مَنْ يتأمل أدنى تأمل فيما يقتضيه المضاعفة.

نعم، هنا طريقٌ آخر لتحصيل الترتيب أيسر من جميع الطرق المذكورة في المسألة، وهو أنّه إذا بلغ عدد الفوائت خمساً، فما زاد عليه أن يصلي عن كلّ فريضة صلاة يوم؛ فمن كان عليه خمس فرائض يقضي صلاة خمسة أيام وهي خمس وعشرون فريضة، وثلاثون لمن عليه ستّ، وخمس وثلاثون لمن عليه سبع وهكذا، فيحتاط لكلّ فائتة بالفرائض الخمس اليومية، فتصحّ منها واحدة لا محالة.

بل قيل: يمكن تحصيل الجزم بالترتيب بأقلّ من ذلك، بواسطة تقطيع الزمان، كما لو تمكّن من حصر زمان فواتها بما دون ذلك، كما لو علم مثلاً أنّ عليه خمسين فائتة وقد فاتته جميعها في سفرٍ لا تزيد مدّتها عن شهر، فيقضي حينئذٍ شهراً احتياطاً، فيحصل له الجزم بوقوع الجميع مرتّبة، ضرورة أنّه فاتته جميع صلواته في تلك المدّة ولم يكن مقتضياً لأزيد من ذلك، فكيف مع وقوع بعضها في وقتها صحيحة، فما وقعت في وقتها صحيحة يقع قضاؤها لغواً، وما فاتته يتداركه القضاء كما فاتته مرتّبة كما لا يخفى، هذا ملخص ما جاء في «مصباح الفقيه»^(١).

أقول: لا يخفى ما فيه، لأنّ ما يترتب عليه من الحرج فيما سبق يترتب عليه أيضاً، لأنّ الملاك في أمثال ذلك محاسبة حال الجمع بعضها مع بعض في طویل المدّة، لا ملاحظته في المدّة القليلة، لا سيّما مع لحاظ كون الصلاة قصراً، فكونه طريقاً أيسر ممّا سبق لا يخلو عن تأمل.

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٤٤٧.

حكم الترتيب في الفرائض المختلفة

أنّ ما ذكرنا من حكم قضاء الفروض الفائتة، كانت فيما إذا اختلفت الفرائض صنفاً وعدداً.

وأما لو كانت الفرائض متّحدةً صنفاً وعدداً كالظهرين فصاعداً، أو العصرين هكذا؛ كفاه فعلها بنيتة الأولى فالأولى، كما صرح به غير واحد، كما كان الأمر كذلك. بل يحتمل عدم وجوب هذه النية، فيقع ما هو الواقع، ويجتزي به ولو نوى الخلاف قصراً، لدليل الترتيب على الأول.

لكنّه لا يخلو عن تأمل، اللهم إلا أن يشتبه وينوى الخلاف فله وجه، ولذلك قال صاحب «الجواهر» بعد نقل ذلك: (إنّه كما ترى ضعيف جداً).

نعم، حكى عن «غاية المراد» احتمال إلحاق المتّحد عدداً والمختلف صنفاً كالظهر والعصر، بالمتّحد صنفاً وعدداً، فيجزى صلاة أربعة مطلقة ينوي بها أولى ما في ذمته إن ظهرراً فظهر وإن عصراً فعصر، وهكذا ما في ذمته في الثانية فصاعداً.

وهو كلام متين ذي قوة، إن لم نقل بوجوب نية الظهرية والعصرية، وإلا لا بد من تعيين غير الحاصل بنيتة أولى ما في ذمته، وإن كان لم يعلمها بخصوصها، إذ الواجب التعيين المفيد تعييناً واقعاً، وكذلك يكون الحكم في الظهر المقصورة، والصبح أو العشاء المقصورتين لأجل توافقها عدداً، وعدم وجود تعيين عنوان خاص له.

نعم، لو أضاف إليها مغرب، وجعلها وسطاً بين أربع فرائض مطلقة على الطريق الذي سمعته سابقاً.

ولو فاتته صلوات معلومة سفرراً وحضراً، ولم يعلم السابق منهما، كفى في حصول الترتيب صلوات رباعيات وثنائيات كلّ يوم قصراً وتامماً، وهو واضح، وصرح به غير واحد من الأصحاب، لأجل تحصيل الترتيب في هذه الفرائض بناءً على وجوب تحصيله مهما أمكن، والمقام من أفرادها، والمسألة واضحة لا ستر فيها.

فروع متعلقة بترتيب الفائتة

هاهنا فروع لا بأس بذكرها لما فيها من الفائدة:

الفرع الأول: على القول بعدم وجوب الترتيب في صورة الجهل به، فهل يجوز مخالفته عمداً، كما لو كان عليه صلوات كثيرة تامة ومقصورة، أو صلوات ثنائية وثلاثية ورباعية، فهل يصحّ منه تقديم نوعاً منهما جميعها على الأخرى، مع علمه بعدم مجموع ما فاتته من هذا النوع متقدماً على الآخر في الفوات؟ فيه وجهان: **قد يقال:** من خروج مثل هذه الفروض عمّا هو المنساق من مورد النصوص الآمرة بالترتيب، فمع الشكّ في لزوم اعتباره، فالأصل يحكم بعدمه، فمقتضى ذلك هو جواز مخالفته عمداً.

وقد يقال في الوجه الآخر: وهو عدم الجواز إنّ المتبادر من النصوص كونها مسوقة لبيان اعتبار الترتيب بين الفوات، وعدم جواز تقديم اللاحقة على السابقة، غاية الأمر أنّها منصرفة إلى صورة العلم بالترتيب لا مطلقاً، فبالنسبة إلى ما يعلمه لا يجوز إهماله، خصوصاً مع ملاحظة أنّ الوارد في الأخبار هو الأمر بالابتداء بالسابقة، وقد فهم منه المشهور إرادة الترتيب، وأنّه لو عكس تبطل اللاحقة، فلازم ذلك هو ورود الأمر بتأخير اللاحقة المستفاد من الأمر بالابتداء بالسابقة توطئةً لذلك، فمتى عرف اللاحقة لم يجز تقديمها على السابقة، سواء عرف السابقة تفصيلاً أم لا؛ مثلاً لو عرف بأنّ المقصورة الفائتة كانت آخر الفوات، أو كانت في الأثناء، لم يجز له تقديمها على السابقة وجعلها في الابتداء.

ولذلك يمكن فرض صورة كان الشخص جاهلاً بالترتيب رأساً، له أن يأتي بعدة أفراد من نوع واحد كفريضة الصبح مثلاً، ما لم يعلم بحصول المخالفة، فإذا بلغ إلى حدّ يعلم بالمخالفة، وجب الشروع في نوع آخر حتّى لا يُقدّم ما يعلم بتأخيره عن غيره في الفوات.

بل قد يؤيد هذا الوجه أن ما هو المجعول أولاً وبالذات هو مع الترتيب، ومن ذلك يعلم أنه لا بد من رعايته حتى المقدور، ولا يرفع اليد عنه، إلا فيما لا يمكن ولو عرفاً، لأجل تحقق العسر أو الحرج والمشقة الخارجة عن المتعارف.

وعليه، فإثبات جواز المخالفة فيما يقدر من تحصيل الترتيب فيه، يحتاج إلى دليل وهو مفقود، ولذلك نقول إن لم يكن هو أقوى، فلا أقل يكون أحوط.

الفرع الثاني: ومما ذكرنا في جواب الفرع الأول، يظهر الحكم في هذا الفرع، وهو كون الأقوى أيضاً وجوب رعايته فيما لو علم بترتيب بعضها دون بعض، سواء كان العلم به:

تفصيلياً، بأن علم أن أول ما فاتته هي فريضة الصبح مثلاً، أو هي مع الظهر، أو مجموع الفرائض مرتبة ثم فرائض آخر غير معلومة الترتيب.

أو إجمالاً، بأن علم أن كل عصر فاتته كانت مسبوقه بظهر، فلا يجوز له حينئذٍ تقديم عصر على ظهر، لعلمه بمخالفة الترتيب تفصيلاً.

نعم، هنا صورتان من المعلوم بالإجمال؛ وهما خارجتان عن الحكم بوجوب رعاية الترتيب فيهما:

الأولى: ما لو علم إجمالاً بوقوعها في يوم أو يومين كذلك أي المخالفة.

والثانية: بفوات الفرائض الخمس مرتبة في يوم مثلاً، ولكن في كليهما، من غير أن يميزه من سائر الأيام التي حصل فيها الفوات.

أقول: الأظهر أنهما ملحقتان بصورة الجهل بالترتيب رأساً، فإنه حال تشاغله بالفعل لا يميز اللاحقة عن سابقتها حتى يتنجز في حقه التكليف بتأخير بعضها عن بعض، فيصير هذا أيضاً من أصناف الجاهل الذي ادعينا قصور الأدلة الآمرة بالترتيب عن شموله.

نعم، لو قلنا بأن مستند نفي الترتيب حال الجهل دليل الحرج، اتجه الالتزام في

مثل هذا الفرض بوجوب مراعاته في الجملة، بأن يأتي بمقدار ما يعلمه بالإجمال بذلك الترتيب الذي علمه إجمالاً في أثناء تشاغله بالقضاء، بحيث احتمل موافقته للواقع، فإن دليل نفي الحرج إنما يقتضي في مثل المقام نفي لزوم الموافقة القطعية المتوقعة على التكرار، الموجب للحرج، دون حرمة المخالفة القطعية التي لا حرج في تركها.

هذا خلاصة ما استفدناه من الفقهاء لا سيما من المحقق الهمداني رحمته الله هنا ولقد أجادوا فيما أفادوا.

الفرع الثالث: بعدما ثبت حكم وجوب مراعاة الترتيب في القاضي عن نفسه، يقع البحث عن أنه هل تجب مراعاته على القاضي عن الغير، سواء كان المتولي لقضائه بعد موته هو أو وليه أو متبرع عنه أو مستأجر، أم لا يجب؟ فيه وجهان بل قولان:

قول: بالوجوب وهو المنقول عن العلامة في «القواعد» والحواشي المنسوبة للشهيد، والمحكي عن «الإيضاح» و «جامع المقاصد».

وقول آخر: هو عدم الوجوب، وهو المنقول عن كاشف الغطاء، واختاره صاحب «الحدائق» تبعاً لما حكاه عن المحدث الجزائري.

وقد استدلل للقول الأول: بأن المتولي لإتيان الفرائض ليس إلا تكفل ما على الميت، وتحمل ما هو تكليفه، والمفروض أنه كان عليه ذلك مرتباً، فمن أداه عنه غير مرتب لم يكن مجزياً، لأنه لم يأت بما هو الواجب عليه، والنائب ليس له عمل إلا إتيان ما هو الواجب للمنوب عنه، وهو الفرائض مع الترتيب، كما يجب عليه جميع ما كان واجباً على المنوب عنه من الكيفية من القصر والإتمام والجهر والإخفات بمقتضى النيابة، ومن جملة ما هو الواجب عليه هو الترتيب، فيجب عليه رعايته.

وتظهر ثمرة هذا القول: فيما لو استأجر أجيرين حينئذٍ، كل واحد عن سنة،

لم يُجزئ عنه لو أوقعها دفعةً، فضلاً عن عكس الترتيب، بل يصحّ منهما سنة واحدة خاصة، كما صرح بذلك هؤلاء الأعلام التي سبق ذكرهم.

أما دليل القول الثاني: فقد نوقش فيه بأنّ النائب إنّما يجب عليه أن يأتي بالفعل على وجه يقع تداركاً للفريضة الفائتة، بأن يقع موافقاً لطلبها الابتدائي المتعلق بها من حيث هو، لا الأمر الثانوي المتعلق بقضائها بعد فواتها، مضافاً إلى قصور ما دلّ على اعتبار الترتيب عن شموله للنائب، ومن جهة إطلاق القضاء عن الغير بالنسبة إلى ذلك، فلازم ذلك جواز أخذ أجيرين في الإتيان دفعةً للفوات، خلاف ما سبق.

والحاصل: أنّ الأمر الجديد كاشفٌ عن عدم فوات المطلوبية عن ذلك الفعل بفوات وقته، فيجب على القاضي سواءً كان عن نفسه أو عن الغير بالنيابة، أن يأتي بالفعل على وجه يقع إطاعةً للأمر الأوّل، بعد فرض بقائه وعدم تقيّده بوقته، فالواجب عليه مراعاة جميع ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط المعتبرة فيه، دون خصوصية الوقت، أو الخصوصيات المرتبطة بالأدائية، ككون بعضها متقدّماً على بعض آخر باعتبار تقدّم وقته لا من حيث هو.

وأما سائر الخصوصيات التي تثبت للقضاء لا من حيث كونها من مقتضيات نفس الأمر بالقضاء من حيث هو، بل بدليل خارجي، فيجب على القاضي الاقتصار على مقدار دلالته، فإن كان مخصوصاً بالقاضي عن نفسه اقتصر عليه ولا يتجاوز عنه.

أقول: هذا كلّهُ هو ما استفدنا من كلمات الأعلام، ولكن الذي يخطر بالبال هو أن يقال:

إن قلنا في مبحث الأداء والقضاء بأنّ القضاء تابعٌ للأداء، وأنّ خروج الوقت لا يؤثر في زوال المطلوبية، بل هي باقية لما بعد الوقت، ويطالب المكلف بالإتيان، فلازم هذا القول هو إتيان القضاء بما يطابق الأداء من جميع الجهات، حتّى من جهة الكيفية والترتيب، إذ هو مقتضى الأمر الأوّل، فلا بدّ من رعايته.

هذا بخلاف ما لو لم نقل بالتبعية، واعتبرنا وجوب القضاء بأمر جديد كاشفٍ عن بقاء المطلوبية القابلة للتدارك بإتيان القضاء، ففي هذه الصورة يصح ما قيل في ذلك، بأن ما ثبت في حكم القضاء يتبع بحسب الأمر الأول في أصل الإتيان بما فاتته من الواجب، وأما بالنظر إلى الخصوصيات المرتبطة بالوقت أو الترتيب، فلا بد من الرجوع إلى إطلاق نفس دليل القضاء، ولا يصح حكم فيها بالوجوب، بل لو شك في ذلك يكون المرجع أصل البراءة.

ولكن مع ذلك كله، لو لم يكن وجوب رعاية الترتيب في القاضي عن الغير نيابةً أو بالإجارة أو التبرع أقوى، لكان أحوط قطعاً كما لا يخفى.

أقول: لا يخفى أن جميع ما ذكرنا في القاضي - سواء كان عن نفسه أو عن الغير، بالنيابة من الولاية أو الاستيجار أو التبرع - من جهة وجوب رعاية الترتيب، كان فيما يعلم القاضي الترتيب، وأراد إتيانه قضاءً عن نفسه أو عن الغير وقد عرفت تفصيله. وأما لو كان جاهلاً بالترتيب، وكان قاضياً عن الغير، فهل تجب عليه رعاية الترتيب كما كان يجب على القاضي عن نفسه أم لا؟

الظاهر أن الحكم في الغير يكون مثل القاضي عن نفسه، فكل من قال بوجوب رعاية الترتيب إلى أن لا يبلغ حدّ الحرج في القاضي عن نفسه، يقول بذلك في القاضي عن الغير أيضاً مع الجهل بالترتيب، وكل من قال بعدم وجوب رعاية الترتيب في القاضي، يقول به في القاضي عن الغير، كما عن المحقق الهمداني، وإن عقب على ذلك بعده بقوله: (المتّجه سقوطه مع الجهل على تأمّل فيما لا يبلغ حدّ الحرج، فلا ينبغي ترك الاحتياط فيه برعايته)، انتهى.

هذا كله الكلام في الفوائت من جهة الترتيب تارةً مع العلم به، وأخرى مع الجهل به، سواء كان المكلف قاضياً عن نفسه، أو أتى به عن الغير، مثل وليّه بعد موته، أو أتى به عنه متبرّع أو كان أجيراً، وقد عرفت حكم كلّ واحد منها.

قوله ﷺ: فإن فاتته صلوات لم تترتب على الحاضرة، وقيل تترتب، والأشبه الأول (١).

في بيان الترتيب بين الفاتنة والحاضرة

(١) يقع البحث في بيان الترتيب بين الفاتنة والحاضرة، وهي مسألة معقدة، و موضع خلافٍ و نقاش بين الأصحاب الذين اختلفت فيها أقوالهم وتشتتت فيها آراؤهم، بل ربّما يشاهد عدول بعض الأعلام عمّا أفتى به أولاً، وعمل به في مدّة مديدة، كما أشار إليه صاحب «الجواهر»، وذكرهم وهو مثل السيّد ضياء الدين ابن الفاخر، والشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد على ما حكاه في «غاية المرام»، وما ذاك إلا لكون المسألة من المسائل المعقدة، فنبدأ أولاً بذكر مختارهم في المسألة على حسب الميسور، وإن كان ضبط كلمات جميعهم مع تمام الخصوصيات لا يخلو عن صعوبة:

القول الأول: وهو المشتهر بين القدماء والمتأخرين، هو القول بعدم وجوب تقديم الفاتنة على الحاضرة مطلقاً، سواء كانت فاتنة واحدة أو متعدّدة، و سواء كانت ليوم حاضر أم فائت.

ثم إن هؤلاء مع اتّفاقهم على جواز تقديم الحاضرة، تشعّبوا الى شعبٍ متعدّدة:

منهم: يظهر من كلامه وجوب تقديم الحاضرة، كما عن جماعة من القدماء.

و منهم: من يظهر منه استحباب تقديم الحاضرة.

و منهم: من صرّح باستحباب تقديم الفاتنة.

و منهم: من نصّ على استحباب تأخير الحاضرة.

هذا كله صور من أجاز تقديم الحاضرة على الفاتنة.

القول الثاني: من يقول بتقدّم الفائنة على الحاضرة مطلقاً، ما لم يتضيّق وقت الحاضرة، بل لو تقدّم الحاضرة على الفائنة لم تصحّ الحاضرة، يعني جعل تقديم الفائنة على الحاضرة شرطاً في صحّتها، وربما نسب هذا القول الى كلّ من قال بالمضايقة في المسألة الأولى.

وكيف كان، فقد نسب هذا القول إلى الشيخ والإسكافي والسّيدين والحلي والحلي، بل ربما نسب ذلك إلى أكثر الفقهاء، بل عن غير واحد نسبته إلى المشهور بينهم، بل عن «الخلافة» و «الغنية» ورسالتني المفيد والحلي الإجماع عليه، بل ربما ذهب إليه السيّد الطباطبائي في «رياض المسائل» من متأخري المتأخّرين. نعم، الذي يظهر من المصنّف هنا وكذا في «المعتبر» هو التفصيل بين الفائنة الواحدة فاعترِف فيها الترتيب، دون الفوائت المتعدّدة.

كما يظهر تفصيلاً آخر من العلامة في «المختلف»، قال ما خلاصة: التفصيل بين ما لو قضاها في يوم الفوت وجب تقديم الفائنة على الحاضرة إذا ذكرها، ما لم يتضيّق وقت الحاضرة، سواء اتّحدت الفائنة أو تعدّدت، ويجب الابتداء بسابقتها على لاحقها، وإن لم يذكرها حتّى يمضي ذلك اليوم جاز له فعل الحاضرة في أوّل وقتها، ثمّ عليه أن يشتغل بالقضاء، سواء اتّحدت الفائنة أو تعدّدت، ويجب الابتداء بسابقتها على لاحقها، والأوّل تقديم الفائنة ما لم يتضيّق وقت الحاضرة.

أقول: الظاهر أنّ مراده من (يوم الفوت) هو الأربعة وعشرين ساعة، الّتي تشمل الليل أيضاً، إذ النهار لوحده لا يمكن أن يكون ظرفاً لفوات الصلوات المتعدّدة كما لا يخفى.

ولا يخفى أنّ هذه المسألة مشتملة على أقوال كثيرة غير ما ذكرناها، وقد تكفّل نقلها صاحب «الجواهر»، فلا بأس أن نتعرّض لها ولو في الجملة، قال:

(وقد توسّط بينهما المفصّلون (أي بين القولين من المضايقة والمواسعة) على اختلافهم في وجوه التفصيل:

ومنها: ما سمعته من المصنّف ومن تبعه من الترتيب في المتّحدة، وعدمه في المتعدّدة، الذي استجوده الشهيد في «غاية المراد» إن لم يكن إحداث قول ثالث. **ومنها:** ما للعلامة في «المختلف» من وجوب تقديم الفائتة إن ذكرها في يوم الفوات، واستحباب تقديمها إن لم يذكرها فيه، متّحدة كانت أو متعدّدة.

والظاهر إرادته ما يشمل الليلة المستقبلية باليوم الذي ابتدأ به من الصبح. ثم ناقش فيه صاحب «الجواهر» وقال: (إنّه لم يُعرف من سبقه إليه، بل ولا من لحقه عليه، عدا ما يُحكى عن ابن الصائغ في «شرح الإرشاد»، بل ولا قال هو به أيضاً في باقي كتبه.. إلى آخره).

ومنها: ما عن ابن جمهور في «المسالك الجامعيّة» من تخريج تفصيل ثالث من هذين التفصيلين، وهو وجوب الترتيب في الفائتة الواحدة في يوم الذكر دون غيرها. **ومنها:** ما عساه يظهر من ابن حمزة من الفرق بين الفائتة نسياناً وعمداً، فتضيّق الأولى دون الثانية.

ومنها: ما يظهر من الديلمي من التفصيل بين المعيّن عدده من الفائت ومجهوله، فيتضيّق الأوّل دون الثاني.

ومنها: ما عن «العزّيّة» من حكاية التفصيل عن قوم بين الوقت الاختياري للحاضرة والاضطراري، قيل وظاهره إرادتهم غير من عرفت من أهل المضايقة، وإن كان فيهم من جعل للفريضة وقتين اضطراريّاً واختياريّاً أيضاً، لكن كأنه فهم منهم المضايقة فيهما جميعاً، عدا مقدار أداء الحاضرة من آخر الاضطراري، فتختصّ به صاحبة الوقت حينئذٍ.

ومنها: ما عساه يتخيّل من الجمود على ما نصّ عليه من الأمور التي سمعتها في عنواني التضييق والتوسعة من عبارات القدماء وغيرهم، وهذا ينحلّ إلى تفاصيل متعدّدة لاختلاف العبارات في ذلك اختلافاً شديداً، كما أشرنا إليه سابقاً، خصوصاً من نسب إليهم التوسعة، فإنّي لم أعرف عبارة من عبارات القدماء الذين نسب إليهم ذلك، وهم فحول هذا الفنّ، مشتملةً على جميع ما استسمعه في العنوان السابق.

نعم، يستفاد من بعضها عدم الترتيب، ومن آخر عدم وجوب العدول، ومن ثالث الفوات النسياني وغير ذلك، فإن لم تتمّ بعدم معروفيّة القول بالتفصيل، وبأنّهم لم يريدوا ذلك الحصر والاختصاص، تشعّبت المسألة حينئذٍ إلى أقوال متعدّدة، كما لا يخفى على من لاحظ وتدبّر، وإن كان الأمر فيه سهلاً، إذ المتّبع (الدليل)، انتهى حاصل كلام صاحب «الجواهر»^(١).

أقول: والآن بلغ أوان الرجوع إلى ذكر أدلّة القائلين بالمواسعة والمضايقية، وحيث إنّ المصنّف من القائلين بالمواسعة، بقوله: (والأشبه الأوّل)، فلذلك نتّبعه في تقديم أدلّتهم على أدلّة القائلين بالمضايقية، فنقول ومن الله الاستعانة: استدللّ للمواسعة بأمور من الأخبار والأصول، وحيث إنّ الأخبار كثيرة جداً، فالأوّل في تقديم الأصول، ثمّ الرجوع إلى بيان الأحاديث تفصيلاً.

الدليل الأوّل: القواعد الأصولية.

استدلّوا لإثبات الموسعة بالاستصحاب والبراءة على ما في «الجواهر» حيث قال في ذيل كلام المصنّف رحمه الله: (والأشبه الأوّل، قال: للأصل) بمعنى استصحاب عدم وجوب العدول عليه لو كان الذكر في الأثناء، الذي هو من لوازم التضييق كما عرفت، وجواز فعلها قبل التذكّر، ويتمّ بعدم القول بالفصل.

(١) الجواهر، ج ١٣ / ٤١ - ٤٣.

ربّما يمكن أن يقال: إنّ الشكّ في وجوب العدول إذا كان الذكر في أثناء الحاضرة مسبباً عن الشكّ في وجوب تقديم الفائنة على الحاضرة، فلا بدّ قبل التمسك بالاستصحاب المذكور الرجوع إلى الأصل السببي، وهو إثبات عدم وجوب تقديم الفائنة على الحاضرة، إذ من الواضح أنّ الأصل السببي مقدّم على أصل السببي، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع وملاحظة ما يقتضيه الأصل السببي هنا؛ و أنّه جواز التقديم الحاضرة على الفائنة أم لا؟

فإذا ظهر الأمر كان هو المتّبع، فلا يبقى حينئذٍ مجالاً للتمسك بعدم القول بالفصل لإثبات الجواز في تمام الموارد كما لا يخفى.

ثمّ قال: وبمعنى البراءة أيضاً عن حرمة فعلها، أو فعل شيءٍ من أضداد الفائنة، بل عن التعجيل، إذ هو تكليفٌ زائدٌ على أصل الوجوب والصحة المتيقّنين ثبوتهما على القولين، لأنّ القائل بالتضييق لا ينكرهما في ثاني الأوقات مع الترك في أوّلهما، وإن حكم بالائتم.

قلنا: ما ذكره من أصالة البراءة عن حرمة تقديم الحاضرة على الفائنة، لكونه شكّاً في أصل التكليف؛ متين لو لم يثبت خلافه من الأخبار الآتية، ثبت مقتضى الأصل هنا، فلا بدّ من الرجوع إلى مدلول الأخبار، وأنّها تفيد التضييق أو التوسعة، هذا بناءً على أنّ الشكّ في المسألة يعدّ شكّاً في التكليف، أي لا يدري هل يجب تقديم الفائنة على الحاضرة أم لا؟

وأما لو كان الشكّ شكّاً في المسألة لا من حيث تكليف الوجوب والحرمة، بل كان من جهة الحكم الوضعي، أي لو شككنا في المسألة من حيث أنّ تأخير الحاضرة على الفائنة هل يعدّ شرطاً في صحة الحاضرة، بحيث لو لم يراع لم ينحصر حكمه في خصوص كونه آثماً، بل يعدّ عمله باطلاً أيضاً، كمن صلّى بغير

وضوء أم لا؟ فالحكم أيضاً عدم الشرطية، لأنّ هذا مقتضى الشكّ في الشرطية، حيث يكون مساوياً لعدم الشرطية، لأنّ الشرطية في كلّ شيءٍ يحتاج إلى الإحراز، فمع الشكّ فيه والترديد يحكم بالعدم.

والحاصل: يظهر ممّا بيّناه أنّ مقتضى الأصول - سواء كان الأصل الاستصحاب أو البراءة أو حكماً وضعياً - جواز تقديم الحاضرة على الفائتة المستمّاة بالمواسعة، كما عليه المشهور، وهذا هو المطلوب. هذا كلّّه بالنظر إلى الأصول.

الدليل الثاني: الأخبار وهو العمدة في هنا، فيجب ملاحظة مقتضى الأخبار، وأنّها تفيد السعة أو التضييق، والذي يقدّم بيانه هنا هو ذكر الأخبار الدالّة على الموسعة، وهي عدّة روايات، بعضها من الصحاح:

منها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ نام رجل أو نسي أن يصلّي المغرب والعشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كلتيهما فليصلّهما، وإن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، وإن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس»^(١).

ومنها: ما جاء قبله خبر فضالة عن ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام، واشتمال ذيله من جواز تأخير العشاء إلى قبل طلوع الشمس أو بعده، الموافق لمذهب العامة غير ضائر، غايته حمل هذا المقطع من الخبر على التقيّة، لجواز القضاء عند الإماميّة في كلّ وقت، بل لا يضرّ حتّى لو لا هذا الحمل؛ لأنّ المقصود من ذكر هذه الرواية جواز الإتيان بالحاضرة قبل الفائتة، وهذان الخبران مشتملان على ذلك كما لا يخفى، فرفع اليد عن هذا الذيل بواسطة دليل آخر أقوى لا يوجب خلافاً فيما قصد به من نقل هذين الحديثين.

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

ثمّ هذان الحديثان ممّا لا ينافي التفصيل الذي ذكره المصنّف من لزوم رعاية الترتيب، إن كانت الفائتة واحدة دون المتعدّدة؛ لأنّ موردهما كان في الفائتة المتعدّدة، وهما صلاتي المغرب والعشاء، فتقديم الصبح على العشائين غير مناف مع ذلك المبني.

ومنها: صحيحة الحلبي، قال: «سُئِلَ أبو عبد الله عليه السلام عن رجلٍ فاتته صلاة النهار متى يقضيها؟ قال عليه السلام: متى شاء، إن شاء بعد المغرب، وإن شاء بعد العشاء»^(١). فإنّ الإتيان بعد المغرب أو بعد العشاء يستلزم تقديم الحاضرة على الفائتة، والمورد بحسب ظاهر العبارة من صلاة النهار شموله للمتعدّدة أيضاً، لا خصوص صلاة واحدة، حتّى ينافي التفصيل المذكور عن المصنّف.

ومنها: وهو في الدلالة صحيحة محمد بن مسلم المضمرة، قال: «سألته عن الرجل تفوته صلاة النهار، قال: يصلّيها إن شاء بعد المغرب وإن شاء بعد العشاء»^(٢). واحتمال كون المراد من (صلاة النهار) النوافل النهارية، خالٍ عن الشاهد، لعدم انصراف هذا اللفظ الى النوافل، خصوصاً على حسب نقل «التهذيب» الذي جاء فيه (يقضيها) بدل (يصلّيها)؛ - حيث لا يتعارف استعمال لفظ (القضاء) في النوافل.

ومنها: مرسل جميل عن الصادق عليه السلام، قال: «يفوت الرجل الأولى والعصر والمغرب، وذكرها عند العشاء الآخرة؟ قال: يبدأ بالوقت الذي هو فيه، فإنّه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك صلاة فريضة في وقتٍ قد دخلت، ثمّ يقضي ما فاته الأولى فالأولى»^(٣).

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٤، الكافي: ج ٣ / ٤٥٢ ح ٦.

(٢) الوسائل، ج ٣، الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٦ - ٧.

(٣) الوسائل، ج ٥، الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٥.

أقول: والاستدلال بهذا الحديث لا يخلو عن تأمل؛ لأن ظاهر الحديث يدل على أن ذكره للفوائت كان بعد دخول آخر وقت العشاء بوقت الأجزاء، بقرينة لفظ (الآخرة) حيث له إيماء بكون الوقت وقت الأجزاء، ففي ذلك لا إشكال في لزوم رعاية تقديم الحاضرة على الفائتة، فبذلك تخرج الرواية عن مورد المدعى.

وما قيل في توجيهه: يجعل ما جاء من قوله في التعليل بأنه: (لا يأمن الموت)، إشارة إلى اعتبار الوقت لمجموع العشائين من باب التقيّة، بأن أتى بما هو وظيفته لا كون الوقت لخصوص الأجزاء، وكما حال توجيهه صاحب «مصباح الفقيه»^(١).

مما لا يمكن المساعدة عليه: لأنه مخالف لما يظهر من الحديث، فترك الاستدلال به للمقام أحسن وأولى من هذا التوجيه، كما لا يخفى على المتأمل. ثم على فرض قبول كون التعليل وجهاً لأصل دخول الوقت، وكأنه أراد القول إنه إذا دخل وقت الحاضرة لابد من تقديم الحاضرة على الفائتة، حتى يشمل صورة الموسعة، فربما يلزم - مع ملاحظة هذا التعليل - شبهة وجوب تقديم الحاضرة على الفائتة حتى مع سعة الوقت.

اللهم إلا أن يقال: بأنه يستفاد منه الجواز لا الوجوب، لوروده مورد توهم الحضر، فحينئذ يصير الحديث مؤيداً للمدعى كما لا يخفى.

ومنها: رواية عيص بن القاسم، المروية عن كتاب «الحسين بن سعيد»، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أو نام عن الصلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى؟ قال: إن كانت صلاة الأولى فليبدأ بها، وإن كانت صلاة العصر، فليصل العشاء ثم يصلّي العصر»^(٢).

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٤٣٩.

(٢) المستدرک: ج ١ ما رواه ابن طاووس في الرسالة من كتاب الصلاة للحسين بن سعيد ما لفظه: صفوان عيص بن القاسم إلخ، المستدرک الباب ١ من أبواب قضاء الصلاة، الحديث ٥. التهذيب: ج ٢ / ٣٥٢ باب ١٦ ح ٥٠.

بأن يُراد من الفقرة الأولى دخوله في الوقت المشترك للظهرين، فحينئذٍ عليه أن يبدأ بالأولى ثم يأتي بالعصر من دون ذكر الفائتة، بخلاف الفقرة الثانية حيث يراد من قوله: (وإن كانت صلاة العصر)؛ أي أن الوقت الذي فات هو صلاة العصر، ثم ذكر بعد دخول وقت العشاء أنه فاتة العصر، فحكم الإمام بإتيان العشاء الحاضرة، ثم يأتي بالعصر الفائت، فيصير حينئذٍ الحديث مؤيداً لجواز الإتيان بالحاضرة قبل الفائتة.

ومنها: ما عن ابن طاووس وغيره عن النسخ المعتمدة من «قرب الإسناد»، عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «وسألته عن رجلٍ نسي المغرب حتّى دخل وقت العشاء الآخرة؟ قال: يصليّ العشاء ثم يصليّ المغرب.

وسألته عن رجلٍ نسي العشاء فذكر بعد طلوع الفجر؟ قال: يصليّ العشاء ثم يصليّ الفجر.

وسألته عن رجلٍ نسي الفجر حتّى حضرت الظهر؟ قال: يبدأ بالظهر ثم يصليّ الفجر، كذلك كلّ صلاة بعدها صلاة»^(١).

أقول: هذا الحديث صدرّاً و ذليلاً مشتملاً على المدّعى أيضاً:

أمّا صدره: فهو قوله: (عن رجلٍ نسي المغرب حتّى دخل وقت العشاء الآخرة؟ قال: يصليّ العشاء) وهو الحاضرة (ثم يصليّ المغرب) وهو الفائتة، خلاف قوله: (رجلٌ نسي العشاء فذكر بعد طلوع الفجر؟ قال: يصليّ العشاء) وهو الفائتة (ثم يصليّ الفجر) وهو الحاضرة.

وأمّا ذيله فكذلك مشتمل على المدّعى: (عن رجلٍ نسي الفجر حتّى حضرت

(١) في الوسائل ج ٥ الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٧ - ٩.

الظهر؟ قال: يبدأ بالظهر ثم يصلي الفجر والظهر) هو الحاضرة (والفجر) هو الفائتة. وهكذا يتبين من خلال هذا الخبر تمامية المدعى، وأن الامام حكم بتقديم الحاضرة على الفائتة.

قال صاحب «مصباح الفقيه» في وجه الاختلاف بين كون الفائتة هو المغرب من تقديم الحاضرة على الفائتة، وبين كون الفائتة هو العشاء المنسيّة من تقديم الفائتة على الحاضرة وهو الفجر، ما خلاصته: بأنّه كان لأجل تقديم محبوبيّة صاحب الوقت وأولويّته على غيره في كلّ موردٍ كان إتيان الصلاة بعدها مكروهاً كالصبح والعصر، بخلاف ما لو لم يكن كذلك كالظهر والعشاءين، فإنّ إتيان الصلاة بعدها ليس بمكروه، فتقديم الحاضرة على الفائتة فيه جائز، لأجل عدم كون موردّها كراهة أن يؤتى بها في الوقت الذي تركه الصلاة فيه.

ثم يدعم و يؤيد ما ذكره بيان الضابط المذكور في ذيل الرواية، وهو قوله: (كذلك كلّ صلاةٍ بعدها صلاة).

ثم قال عليه السلام: ما ذكرناه التوجيه من يصحّ بناءً على هذا النقل، ولكن نقل صاحب «الحدائق» وغيره هذه الرواية بضبطٍ آخر وهو تقديم الفجر على الظهر، أي تقديم الفائتة على الحاضرة، فيدلّ حينئذٍ على خلاف المطلوب، ولا يساعد مع ما ذكرنا بلحاظ كراهة الوقت الذي أتى بها على حسب الضابط، ولذلك قال أخيراً: (الظاهر كونه من سهو قلم النساخ)^(١).

أقول: لا يخفى أن المحقق المذكور قد ناقش في هذه الرواية بحسب ظاهرها، حيث قال: (إنّ ظاهرها فوات وقت المغرب للناسي مع سعة الوقت، وهو خلاف المشهور، بل مخالف للأدلة المعتبرة كما عرفته في محله، وحملها على إرادة آخر وقت العشاء بعيداً عن مساقها)، انتهى.

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٤٥٩.

ولكن نعتقد أنه ليس ببعيد، بل الظاهر هو هكذا بقرينة لفظ (العشاء الآخرة) بأن يكون المراد منه الوقت المختص للعشاء، لا الوقت المشترك حتى يقال بأنه مع سعة الوقت كيف حصل فوات الوقت، حتى يصير مخالفاً للأدلة والمشهور.

كما يرد عليه الإشكال أيضاً: بالنسبة إلى موثقة عمّار الذي استدّلوا بها على المدعى، فقد روى عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل تفوته المغرب حتى تحضر العتمة؟ فقال: إذا حضرت العتمة وذكر أنّ عليه صلاة المغرب، فإن أحبّ أن يبدأ بالمغرب بدأ، وإن أحبّ بدأ بالعتمة ثم صلى المغرب بعد»^(١).

وجه الإشكال: أنه حمل لفظ (تفوته المغرب) على فوته مع سعة الوقت، كما قال به في الرواية السابقة، فأورد عليه - وقد سبق الجواب عن هذا الإيراد ودفعه، وأنه كذلك بلحاظ كون التذكّر بعد دخول الوقت المختصّ بالعشاء - بإيراد آخر وهو أنه كيف حكم بالخيار بتقديم أحدهما، مع أنّ الحكم في هذه الصورة هو الإتيان بالعتمة تعييناً لا تخييراً.

ولكن أن يجاب عنه: بأنّ المراد من المغرب يمكن أن يكون مغرب الليلة السابقة كما نقله عن قائل وهو حسن، بل الحمل على هذا الاحتمال أحسن من ردّ الرواية بواسطة مخالفته مع الأدلة المعتبرة، كما لا يخفى، بل هو أحسن من توجيهه بكون انتهاء وقت المغرب هو ثلث الليل، حتى يتسع - بناءً على هذا القول - الوقت المختصّ بالعشاء.

و عليه، فلا ينافي حينئذٍ سؤق التعبير؛ فالرواية على ما بيّناه تكون من الروايات الدالة على جواز تقديم الفائتة على الحاضرة عند سعة الوقت، كما يجوز عكس ذلك من تقديم الحاضرة على الفائتة.

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

ومنها: الخبر المحكي عن أصل الحلبي المعروف على الصادق عليه السلام، قال: «من نام أو نسي أن يصلّي المغرب والعشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصلّيها جميعاً فليصلّهما، وإن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الفجر ثم يصلّي المغرب ثم العشاء»^(١).
وهو أيضاً ممّا يدلّ على جواز تقديم الحاضرة وهو الفجر على الفائتة وهو المغرب والعشاء.

ومنها: صحيح أبي بصير، عن الصادق عليه السلام المروي في «رسالة ابن طاووس» من «كتاب الحسين بن سعيد»، قال: «إن نام رجل ولم يصلّ صلاة المغرب والعشاء الآخرة أو نسي، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كليهما فليصلّهما، وإن خشي أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، وإن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلاتين، فليصلّ المغرب ويدع العشاء الآخرة حتّى تطلع الشمس ويذهب شعاعها ثم ليصلّها»^(٢).
واشتمال ذيل الحديث بما لا يوافق مذهب الإماميّة، لا يوجب سقوط كامل الحديث عن الحجّيّة كما ذكرنا ذلك في ذيل صحيح عبد الله بن سنان، غايته حمل ذيله على التقيّة لموافقته مع مذهب العامّة.

ومنها: رواية «فقه الرضا» - الذي يمكن الجواب عن ذيله المشتمل على هذا المقطع بما ذكرنا في الخبر السابق - «أنّه سُئل عن العالم عليه السلام: عن رجل نام أو نسي فلم يصلّ المغرب والعشاء؟ قال: إن استيقظ قبل الفجر بقدر ما يصلّيها جميعاً يصلّهما، وإن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، فإن استيقظ بعد

(١) و (٢) المستدرک، ج ١، الباب ١، من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٥ و ٨.

الصبح فليصل الصبح ثمّ المغرب ثمّ العشاء قبل طلوع الشمس، الحديث»^(١).
فهذا الخبر أيضاً حاكمٌ بتقديم الحاضرة هي صلاة الصبح على الفائتة وهو العشائين.

ومنها: ما في المحكي من «فقه الرضا»: «وإن فاتك فريضة فصلها إذا ذكرت، فإن ذكرت وأنت في وقت فريضة أخرى، فصل التي أنت في وقتها ثمّ تصلي الفائتة»^(٢).

فهو أيضاً صريح في جواز تقديم الحاضرة على الفائتة بنحو العموم.
ومنها: ما وجده السيّد ابن طاووس في «أمالى السيّد أبي طالب» عليّ بن الحسين الحسيني، بسند متصل إلى جابر بن عبد الله ذكره في الرسالة، قال: «قال رجل: يا رسول الله ﷺ: وكيف أقضي؟ قال: صلّ مع كلّ صلاة مثلها، قال: يا رسول الله قبل أم بعد؟ قال ﷺ: قبل»^(٣).

فإنّ هذه الرواية صريحة في تقديم الحاضرة على الفائتة بقوله: (صلّ مع كلّ صلاة) أي من الحاضرة الفائتة وما جاء في ذيله توضيحٌ لصدوره.
وقد وصف صاحب «الجواهر» نقلاً عن بعض نسخ «الفوائد المدنيّة» المحكي فيها رسالة السيّد المزبور وصفه بالصحة أيضاً.

ومنها: ما قاله صاحب «الجواهر» بقوله: (بل قد يعضده في الجملة مع الشهادة للمطلوب أيضاً ما رواه الشهيد في «الذكرى» عن إسماعيل بن جابر، قال: «سقطت من بعيري فانقلبت على أمّ رأسي، فمكثت سبع عشرة ليلة مغمى

(١) كتاب فقه الرضا عليه السلام: ص ١٠ - ١١.

(٢) المستدرک، ج ١، الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٦.

(٣) المستدرک، ج ١، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٩.

عَلَيَّ، فسألته عن ذلك؟ فقال: إقضى مع كل صلاة صلاة»^(١).
وجه الدلالة: أنَّ الظاهر من العبارة كون الصلاة الأولى للحاضرة وهي صاحب الوقت، والثانية للثانية، فتصير الرواية شاهدة على المدعى من جواز تقديم الحاضرة على الفائتة، وإن لم نقل بالوجوب، فالرواية حينئذٍ تدل على الموسعة لو أوجبنا القضاء على المغمى عليه.
 كما أفتى الصدوق بوجوب القضاء في «المقنع»، بل قد عرفت صدق القضية ولو لم نقل بالوجوب، واكتفينا بالجواز ردّاً على من لا يجوز ذلك.
 ولعلّ ما ذكرناه هنا هو مراد صاحب «الجواهر»، بقوله: (مع الشهادة للمطلوب أيضاً)^(٢).

ومنها: خبر محمد بن مكّي الشهيد في «الذكرى» نقلاً من «كتاب الرحمة» لسعد ابن عبد الله، مسنداً عن رجال الأصحاب، عن عمّار الساباطي، قال:
 «قال سليمان بن خالد لأبي عبد الله عليه السلام وأنا جالس: إنني منذُ عرفت هذا الأمر أصلي في كل يوم صلاتين، أقضي ما فاتني قبل معرفتي.
 فقال: لا تفعل، فإنّ الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة»^(٣).
وجه الاستدلال بهذا الخبر: - على ما في «الجواهر» حيث قال -: (فإنّه عليه السلام وإن بيّن له فساد اعتقاده وجوب القضاء، لكن لم يبيّن له فساد في كفيّته، بل قد يدعى ظهوره في إقراره عليه، على أنّ سليمان كان من المشاهير، بل عن المفيد في إرشاده عدّه من شيوخ أصحاب الصادق عليه السلام وخاصّته وبطانته وثقاته الفقهاء

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١٥.

(٢) الجواهر، ج ١٣ / ص ٦٠.

(٣) الوسائل، ج ١٠ الباب ٣١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٤.

الصالحين الذين رووا عنه النص بإقامة الكاظم (عليه السلام)، انتهى كلامه (١).
أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، حيث إن أخذ الإطلاق بالنسبة إلى عدم بيان الفساد في الكيفية غير وجيه؛ نظير أخذ الإطلاق - على ما قيل - في طهارة ما أخذه الكلب بضمه من قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ (٢)، حيث لم يبين وجوب تطهير ما أخذه الكلب من الصيد؛ لأنه من الواضح أنه إنما يصح أخذ الإطلاق فيما إذا أحرز كون المتكلم في صدد بيان هذا الحكم أيضاً، والحال أن المقام ليس كذلك؛ لأن الإمام (عليه السلام) في الرواية المذكورة كان في صدد تخطئة اعتقاده بوجوب القضاء لما سبق فقط، دون بيان أن فعله بقضاء كل صلاة فاتته مع الحاضرة التي يصلّيها صحيح، كما هو مدعى الخصم في الاستدلال، وعليه فالتمسك بهذا الخبر للمواسعة من خلال تقرير الإمام (عليه السلام) لعمله لا يخلو عن تأمل.

ومنها: صحيح زرارة، عن الباقر (عليه السلام) في حديث طويل:

«وإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب، فصلّ الغداة ثم صلّ المغرب والعشاء، ابدأ بأولاهما لأنّهما جميعاً قضاء، أيّهما ذكرت فلا تصلّهما إلا بعد شعاع الشمس. قال، قلت: ولم ذلك؟ قال: لأنّك لست تخاف فوتها» (٣).
 قال صاحب «الجواهر» قبل نقل الخبر: (هذا الحديث هو عمدة أدلة المضايقة)، ثم نقل الرواية واستشكل عليه بقوله: (إذ لو كان الأمر على الضيق كما يقوله الخصم، لم يكن وجه للنهي عن الفعل في هذا الوقت، بخلاف المختار فإنه لا بأس بعد توسعته أن يكون هذا الوقت مرجوحاً بالنسبة إلى غيره كسائر أوقات مكروه فيها العبادة).

(١) الجواهر، ج ١٣ / ٦١.

(٢) سورة المائدة، الآية ٤.

(٣) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنَّ الخصم قد استدلَّ بهذا الحديث لأجل ما وقع قبل ذلك من الرواية، وهو قوله: (وإن كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلِّي الغداة، إبدأ بالمغرب ثمَّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثمَّ صلِّ الغداة ثمَّ صلِّ العشاء، وإن خشيت.. إلى آخر الحديث) من الحكم بلزوم تقديم الفائتة على الحاضرة ما لم يخاف فوت الغداة، فهو يدلُّ على المضايقة، أي وجوب تقديم الفائتة على صاحب الوقت، فيكون هذا دليلاً على خلاف الموسعة، من دون أن يكون مخالفاً لمذهب الإمامية، هذا بخلاف ما وقع في ذيل ذلك في آخر الحديث من الحكم بتأخير العشائين إلى ما بعد شعاع الشمس، حيث إنه يوافق مع مذهب العامة بتأخير الفائتة إلى ما بعد ظهور شعاع الشمس، وقد سبق قبل ذلك أنَّ حمل ذيل الرواية على التقيّة لموافقتها مع مذهبهم، واسقاطه لذلك عن الحجّة لا يوجب سقوط جميع الحديث عن الاعتبار والحجّة، فعلى هذا لا يمكن جعل هذا الذيل دليلاً للمعارضة مع صدر الرواية، كما صدرَ ذلك عن صاحب «الجواهر» رحمته الله.

وعلى ما قرّرناه لو جعل هذا الحديث موافقاً لمدعى الخصم - لو لم نذكر له توجيهاً موجباً لخروجه عن هذا الظهور كما سيأتي هذا التوجيه في محله ذلك إن شاء الله - كان وجيهاً.

أقول: لا يخفى أنَّ ما ذكر صاحب «الجواهر» - من احتمال كون المراد من قوله عليه السلام: (بعد شعاع الشمس) هو خروج الشمس عن الأفق، فيصير هذا مؤيداً على لزوم تقديم الغداة عند خوف فوتها، وجعل الفائتة بعد خروج الشمس عن الأفق، خصوصاً مع ملاحظة التعليل بقوله: (فلا تصلّهما إلا بعد شعاع الشمس)، فيكون حينئذٍ حكم وجوب تقديم الحاضرة هو المستلزم كون النهي حينئذٍ نهياً

تحريمياً - ليس ببعيدٍ إن لم يقبل ما قلنا من حمل الذيل على التقية لموافقته لمذهب العامة من النهي عن إتيان الفائنة قبل شعاع الشمس.

نعم، بناءً على عدم قبول كون النهي تحريمياً وأنه تنزيهياً لأجل بيان كراهة إتيان الصلاة عند طلوع الشمس، كان ما ذكره صاحب «الجواهر» - من التأييد بأخبار كثيرة دالة على كراهة مطلق الصلاة في هذا الوقت سواء صلاة الفريضة أو النافلة وغيرهما - صحيحاً.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: بأن استثناء المشهور كما قيل قضاء الفريضة؛ لأجل ورود الدليل على هذا الاستثناء، وهو رواية حماد، عن الحلبي، قال:

«سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ فَاتَتْهُ صَلَاةُ النَّهَارِ مَتَى يَقْضِيهَا؟ قَالَ عليه السلام: مَتَى شَاءَ، إِنْ شَاءَ بَعْدَ الْمَغْرَبِ، وَإِنْ شَاءَ بَعْدَ الْعِشَاءِ»^(١).

بناءً على الأخذ بالإطلاق الشامل للفريضة والنافلة.

وحمله على خصوص قضاء نوافل النهارية دون الفرائض، ليس على ما ينبغي. ومثله خبر نعمان الرازي، قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ فَاتَتْهُ شَيْءٌ مِنَ الصَّلَوَاتِ، فَذَكَرَ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَعِنْدَ غُرُوبِهَا؟ قَالَ: فَلْيَصِلْ حِينَ ذَكَرَهُ»^(٢). حيث يظهر منه الإطلاق الشامل لكليهما كما لا يخفى؛ لوضوح أن الفريضة هو الأهم المستحق للسؤال دون النافلة، فإذا خرجت قضاء الفرائض والنوافل عن الكراهة حتى في تلك الأوقات، فلا محيص حينئذٍ إلا الحمل على التقية، فيلزم السقوط عن الحجية والاستدلال.

بل أضاف صاحب «الجواهر» إلى ذلك بقوله: (يمكن أن يمنع - أي الحمل على التقية - إذ العامة وإن اختلفوا في ذلك، ولكن المحكي عن كثيرٍ منهم ما عليه

(١) و (٢) الوسائل، ج ٣، الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٧ و ١٦.

المشهور، والباقون قد اشتملت هذه الروايات على ما يخالف مذهبهم أو مذهب بعضهم، فلعل حملها حينئذٍ على تفاوت مراتب الرجحان ردّاً على من حرّم ذلك من العامة أولى، فليتأمل).

ومنها: أي من جملة الأخبار الدالة على الموسعة في قضاء الفائتة ما في المحكي من كتاب «فقه الرضا»^(١): «ما يأمّن أحدكم الحدثان في ترك الصلاة وقد دخل وقتها وهو فارغ، وقال الله عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾»^(٢)، قال: يحافظون على المواقيت، وقال: «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ»^(٣)، قال: يدومون على أداء الفرائض والنوافل، فإن فاتهم بالليل قضاوا بالنهار، فإن فاتهم بالنهار قضاوا بالليل»^(٤).

حيث يدلّ الخبر على جواز الإتيان بالفائتة في خارج الوقت موسّعاً، بل قد يعتضد في الجملة بصحيح محمد بن مسلم، قال: «سألته عن الرجل تفوته صلاة النهار؟ قال: يقضيها إن شاء بعد المغرب وإن شاء بعد العشاء»^(٥).

وأيضاً: صحيح الحلبي: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عن رجل فاتته صلاة النهار، متى يقضيها؟ قال: متى شاء، إن شاء بعد المغرب، وإن شاء بعد العشاء»^(٦).
وأيضاً: صحيح ابن أبي يعفور، قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة النهار يجوز قضاؤها أي ساعة شئت من ليلٍ أو نهار»^(٧).

(١) ذكر صدره في المستدرک ج ٦ في الباب ٣ من أبواب المواقيت الحديث ١، ووسطه في الباب ١ منها الحديث ٥، وذيله في الباب ٤٥ منها الحديث ٣.

(٢) و (٣) سورة المعارج، الآية ٣٤ و ٢٣.

(٤) قد أخذ هذا الذيل عن الجواهر، ج ١٣ ص ٦٣ فارجع تجده صحيحاً إن شاء الله.

(٥) - (٧) الوسائل، ج ٣، الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٦ و ٧ و ١٢.

ونحوه صحيح ابن أبي العلاء مع زيادة: «كُلَّ ذَلِكَ سِوَاءً»^(١).
 وَأَيْضاً: خبر عنبسة العابد، قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ
 جَلَّ: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُوراً﴾؟^(٢)،
 قال: قضاء صلاة الليل بالنهار وصلاة النهار بالليل»^(٣).
 وَأَيْضاً: الخبر المرسل عن الصادق عليه السلام: «كُلَّ مَا فَاتَكَ مِنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ فَاقْضِهِ
 بِالنَّهَارِ، قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ
 يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُوراً﴾، يَعْنِي أَنْ يَقْضِيَ الرَّجُلُ مَا فَاتَهُ بِاللَّيْلِ بِالنَّهَارِ، وَمَا فَاتَهُ
 بِالنَّهَارِ بِاللَّيْلِ»^(٤).

قال صاحب «الجواهر» بعد نقل هذه الأخبار: (واحتتمل إرادة النافلة
 خاصة من ذلك حتّى الرضوي، وخصوصاً المشتمل على التعبير بصلاة النهار أو
 الليل المعروف إرادة النافلة منه، بل قد يؤيده ورود نحو ذلك ممّا علم إرادة النافلة
 منه في غيرها من الأخبار، بل لعله المنساق من قوله تعالى: ﴿لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ
 أَرَادَ شُكُوراً﴾.

يدفعه أنّه تقييدٌ من غير مقيد، وتخصيصٌ من غير مخصّص، وتقليل الفائدة من
 غير داعٍ، بل لا يتم في الصحيحين بناءً على ما عن جماعة من أرباب المضايقة من
 القول بحرمة التنفل وقت الفريضة، حتّى ادّعي عليه الشهرة بل نقل عليه الإجماع.
 ودعوى: تعارف الإطلاق في ذلك بحيث صار حقيقة عرفية أو ما يقرب منها
 بحيث يحمل اللفظ عليه عند الإطلاق.

(١) وسائل الشيعة: ج ٤ / ٢٧٧ باب ٥٧ ح ٥١٥٧، التهذيب: ج ٣ / ١٦٨ باب ١٠ ح ٣٠.

(٢) سورة الفرقان، الآية ٦٢.

(٣) و (٤) الوسائل، ج ٣، الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٢ و ٤.

يمكن منعها: على مدّعيها بملاحظة إطلاق ذلك في أخبار كثيرة على ما علم إرادة الفريضة منه؛ كما كان منع ظهور الآية فيما سمعت، بل لعل الظاهر إرادة الفريضة من التذكّر والنافلة من الشكور كما عن «البحار».

وقد يشهد له في الجملة: ما روي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(١) بالقضاء عند الذكر، بل عن الراوندي في «فقه القرآن» قوله تعالى: ﴿لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذْكُرَ﴾ كلام مجمل تفسيره قوله ﷺ: «مَنْ نسي صلاة فوقتها حين يذكرها»^(٢). يعني إذا ذكر أنها فاتته قضاها، لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾...^(٣)، إلى آخر كلامه بطوله في «الجواهر»^(٤).

وفيه أنّ ما ذكره صاحب «الجواهر» دليلاً على الموسعة من الآيات والروايات، وكلمات الأعلام أكثرها مؤيدات للموسعة، عدا الصحاح الثلاث وهي محمد بن مسلم والحلي وابن أبي يعفور، حيث ذكرناها سابقاً في الأدلة الدالة على الموسعة، وأمّا الباقي فدلالته منوطة بأن لا تكون أخبار المضايقة صريحة في الدلالة على مدّعاهم، وإلا فلا بدّ من ملاحظة الدليلين والجمع بينهما بشكل يقبله الذوق السليم، كما أشار إلى ما ذكرناه صاحب «مصباح الفقيه».

ومنها: ما في كتاب «غياث سلطان الوري» للسيد ابن طاووس على ما في «الوسائل» وعن غيرها، عن حرّيز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: رجل عليه دين صلاة قام يقضيه، فخاف أن يدركه الصبح، ولم يُصلِّ

(١) سورة طه، الآية ١٤.

(٢) الوسائل، ج ٣، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٣) سورة طه، الآية ١٤.

(٤) الجواهر، ج ٣ / ٦٣ - ٦٤.

صلاة ليلته تلك؟ قال عليه السلام: يؤخر القضاء ويصلي صلاة ليلته تلك»^(١).
وقد تلقى صاحب «الجواهر» هذا الخبر بالصحة، بناءً على صحة الطريق إلى الكتاب المزبور، وهو «كتاب حُرَيز» كما هو الظاهر.
وكيف كان، فوجه الاستدلال هو حكم الامام بتأخير القضاء وتقديم الحاضرة وهي صلاة ليلته.

واحتمال إرادة النافلة خاصة من الدين، بعيد جداً لعدم وجود الداعي نوعاً في السؤال عن مثل زرارة، بخلاف الفريضة، فإنه يليق بذلك، كما لا شأن للسؤال للأعم أيضاً، فالإطلاق ينصرف إلى الفرد اللايق بذلك وهو الفريضة.
وعليه، فهذا الحديث من الأدلة الدالة على لزوم تقديم الحاضرة على الفائتة، فيدل على الموسعة كما لا يخفى على المتأمل.

ومنها: - أي من جملة الأخبار الدالة على الموسعة - رواية مصدق بن صدقة، عن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل ينام عن الفجر حتى تطلع الشمس، وهو في سفر، كيف يصنع، أيجوز له أن يقضي بالنهار؟
قال عليه السلام: لا يقضي صلاة نافلة ولا فريضة بالنهار، ولا تجوز له ولا تثبت له، ولكن يؤخرها فيقضيها بالليل»^(٢).

قال صاحب «الوسائل» بعد نقل الحديث: (قال الشيخ: هذا خبر شاذ لا تعارض به الأخبار المطابقة لظاهر القرآن.

أقول: هذا مخصوص بالسفر، فيمكن حمله على مرجوحية القضاء نهائياً

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

(٢) الوسائل، ج ٣، الباب ٥٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١٤، التهذيب: ج ٢ / ٢٧٢ باب ١٣

لكثرة الشواغل للبال، وقلة التوجّه والإقبال، أو على الصلاة على الراحلة)، انتهى ما في «الوسائل».

ثم علق عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (وكأنّ الشيخ فهم منه الحرمة، ويحتمل إرادة الكراهة منه بعد تنزيله على خصوص المسافر، أو المراد الصلاة على الراحلة لغلبة كون المسافر في النهار عليها، وعلى غير ذلك)، انتهى كلامه. وكيف كان، سواء قلنا بالحرمة في إتيان القضاء نهاراً كما فهمه الشيخ على ما نسب إليه صاحب «الجواهر»، أو بالمرجوحية كما عن صاحب «الوسائل» و«الجواهر»، فإنّ هذا الحديث يدلّ على الموسعة في إتيان الفائتة بجواز تأخيرها إلى الليل وتقديم الحاضرة في النهار على الفائتة وهي صلاة الصبح قضاءً، وهو المطلوب.

قال صاحب «الجواهر»: (ومنها موثّقته الأخرى عن مصدّق، عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «سألته عن الرجل تكون عليه صلاة في الحضر، هل يقضيها وهو مسافر؟ قال: يقضيها بالليل على الأرض، فأما على الظهر فلا، ويصلي كما يصلي في الحضر»^(١)).

ثم قال: (الذي به تظهر دلالة سابقه بالعكس عن الصادق عليه السلام... إلخ). ومراده من العكس أنّه كان في الخبر السابق الفائتة هي صلاة المسافر وأراد قضاؤها في النهار فنهي عنه، بخلاف هذا الخبر حيث إنّ الفائتة له صلاة في الحضر فأراد قضاؤها نهاراً في السفر فنهي عنه، بل قال: يقضيها بالليل على الأرض لا على ظهر الحيوان ويصلي كما يصلي في الحضر من دون تغيير في كيفية الصلاة. وقد ذكر صاحب «الجواهر» وجوهاً لأسباب السؤال عن حكم القضاء في إتيانه بالنهار، ونهي الإمام عنه، وحكمه بإتيانه ليلاً المستلزم لتقديم الحاضرة

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢.

الواقعة في أثناء النهار على الفائتة المأتي بها ليلاً حتى يكون ردّاً على القائلين بالمضايقة، فلا بأس هنا بذكر الوجوه وإن لم يكن جميعها مرتبطة بمسألتنا، ولكن ذكرها لا تخلو عن فائدة نفيسة، فنقول ومن الله الاستعانة:

الوجه الأول: أن يكون المراد من (الصلاة) في الروايتين هي الفريضة، كما يشهد لذلك نهى الإمام عن إتيانها على ظهر الحيوان الواقع في الحديث الثاني، وذكر كل من الفريضة والنافلة في الرواية الأولى، فاحتمال كون المراد من (الصلاة) هو خصوص النافلة مطرود.

ثم ذكر صاحب «الجواهر» وجه التشبيه الذي ذكره في أول كلامه، بأنّ الموثقة الثانية الذي به تظهر دلالة سابقه بالعكس؛ بأنّ ظهور التشبيه في نفي توهم اختلاف الكيفية الناشئ من الأمر بالتقصير للمسافر إرفاقاً بحاله.

فكانّه أراد بيان أنّ الاختلاف الموجود بين الروايتين من كون الصلاة الفائتة في الأولى سفرّاً وفي الثانية حضراً، لا يوجب التفاوت في لزوم الإتيان بالقضاء كما فات في الحضر تماماً وفي السفر قصراً، ولا يتوهم أنّ حكمه له بقضاء الحاضر في السفر قصراً للارفاق في حقّ المسافر، ثمّ ذكر تأييداً لدفع هذا الاحتمال ذهاب بعض العامة إلى الحكم بالقضاء قصراً في السفر، بل قد يقال إنّ ذلك هو المنشأ في السؤال.

الوجه الثاني: تخيّل حرمة الإتمام على المسافر، فلا يجوز له حينئذٍ قضاء الفائتة حضراً سفرّاً، لوجوب فعلها تماماً مع حرمة في السفر.

الوجه الثالث: لمّا جاز للمسافر أداء الفريضة على الراحلة وماشياً عند الضرورة، فقد تخيّل السائل أنّه ربّما جاز له قضاؤها أيضاً كذلك وإن فاتت في الحضر، ومنه يعلم حينئذٍ عدم التضييق، وإلاّ لوجب فعلها على الراحلة قطعاً كالأداء عند الضيق، إذ لا دليل على خصوصيّة للقضاء في ذلك.

الوجه الرابع: من المحتملات التي ذكرها صاحب «الجواهر» في الرواية، هو احتمال حمل الحديث على صورة التمكن من النزول.

فأجاب عنه بقوله: (يدفعه مع أنه لا دليل عليه في الخبر المزبور؛ أن المتجه حينئذ بناءً على المضايقة أمره بالنزول والقضاء لا تأخير إلى الليل).

فهذا الاحتمال لا يناسب مع القول بالمضايقة أيضاً كما لا يخفى على المتأمل.

الوجه الخامس: احتمال حمله على السفر المحرّم باعتبار عدم اضطرار يته، فإنه حينئذ لا يجوز له القضاء على الرحلة المفوّت لكثير من الواجبات، بل تجب عليه الإقامة حتّى يفرغ من القضاء.

فأجاب عنه: (إذ فيه - مع أنه لا قرينة عليه في الخبر أيضاً، بل هو متناول لمن لم يذكر إلا في السفر أيضاً - أنه ممنوع حتّى عند القائلين بالمضايقة على الظاهر، إذ هو وإن حرم عليه السفر، لكنّه مكلف في القضاء فوراً عندهم حاله، إذ ارتكاب المحرّم في المقدمات لا يسقط التكليف المترتب على الموضوع الحاصل بفعله كالضرورة مثلاً، بل هو كمن أراق الماء في الوقت المنتقل بسببه إلى التيمّم).

الوجه السادس: احتمال تنزيل الخبر على التقيّة، باعتبار عدم موافقته للقائلين بالمضايقة كما عرفت، والمواسعة لعدم اشتراطهم في صحّة الصلاة الحاضرة على الرحلة ضيق الوقت، بل يكتفون بالضرورة في الوقت، وقضيّته جواز القضاء عندهم حالها وإن كان موسّعاً.

فأجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله: (إذ فيه: - بعد منعه بناءً على الموسعة حتّى في الأدائيّة بناءً على وجوب الانتظار لذوي الأعذار، أو تسليمه فيها خاصّة؛ اقتصاراً في الرخصة في إذهاب كثير من واجبات الصلاة على المتيقّن من الأدلّة وهو الحاضرة، بل لعلّه الظاهر المنساق منها - أنه لا داعي إليها، بل

يمكن حمله بناءً على الموسعة على المرجوحية التي لا تتم على المضايقة لا الحرمة، فعلى كل حال تتم به الدلالة على فساد المضايقة؛ إذ عدم تعرضه لحكم المسافر المنافي لتعجيل القضاء، وتجوز تأخيرها إلى أن ينزل بالليل، من غير تفصيل بين ما إذا تمكّن من النزول لقضاء الفائتة كلها أو بعضها إن كثرت، وما إذا لم يتمكّن من ذلك وعدم الأمر بالمبادرة إليه في أول الليل ولا في الليل الأول، وعدم التعرّض لحكم حاضرة النهار والليل، مع أنّ الغالب أداؤها قبل ضيق وقتها وفعلها على الأرض لا على الظهر؛ دليل واضح على فساد المضايقة)، انتهى كلامه.

والحاصل من الجميع: عدم مساعدة الخبر المذكور مع المضايقة التي أراد الخصم إثباته.

ثم توجه بعد ذلك إلى أنّ الاستدلال بهذا الحديث ساقط لو أريد من كلمة (القضاء) قضاء النافلة فقط لا الفريضة، كما لعله يؤمى إليه في الجملة ملاحظة الحديث السابق من ذكر النافلة فيه، لكن سبق أنّه لا أقلّ من أن يكون للأعمّ من الأمرين ومعه تتم الدلالة أيضاً.

ثم ذكر وجه حكمه بإتيان قضاء الفائتة بالليل؛ وأنّ ذلك إمّا لأجل عدم تيسّر النزول غالباً للمسافر في النهار، أو لأنّ في الليل من الإقبال ما ليس في غيره، أو لإمكان دعوى مرجوحية القضاء للمسافر في النهار كما يشهد له الخبر السابق، بل وغيره من الأخبار، لكنّها عدّاه في خصوص التطوّع.

أقول: هذا نهاية كلام صاحب «الجواهر» وقد نقلناه بطوله لاشتماله على ما لا يخلو عن فائدة، ولكن قد عرفت أنّ لبّ الكلام هو دلالة الحديثين في قضاء الفائتة على الموسعة كما لا يخفى على المتأمل.

ومنها: أي من جملة الأخبار الدالة على الموسعة، عدّة أخبار دالة على

جواز إتيان النافلة لمن عليه فائتة من الأخبار السابقة وغيرها، وهو مثل صحيح أبي بصير، عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن رجل نام عن الغداة حتى طلعت الشمس؟ فقال: يصلي ركعتين ثم يصلي الغداة»^(١).

و أيضاً: رواية عبد الله بن سنان - لولا الإشكال الذي سنذكره لاحقاً - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وآله رقد فغلبته عيناه، فلم يستيقظ حتى آذاه حرُّ الشمس، ثم استيقظ، فعاد نأديه ساعة وركع ركعتين، ثم صَلَّى الصبح، الحديث»^(٢).

و أيضاً: يستفاد ذلك من حديث عمّار - مع كونه مضطرب اللفظ والمعنى في صدره، ولكن تفيد مداعانا، قال:

«في حديث عن أبي عبد الله عليه السلام: فإذا أردت أن تقضي شيئاً من الصلاة مكتوبة أو غيرها، فلا تصل شيئاً حتى تبدأ فتصلي قبل الفريضة التي حضرت ركعتين نافلة لها، ثم اقض ما شئت، الحديث»^(٣).

أقول: لا بد من التنبيه إلى أن مثل هذه الأخبار عاجزة عن المقاومة مع النصوص التي تدل على المضايقة والتي يستدل بها القائلون بالمضايقة إن تمت دلالتها، هذا.

كما لا يمكن لها المقاومة مع الأخبار المطلقة الدالة على استحباب كثير من الصلوات في كثير من الأمكنة والأوقات، ولقضاء الحوائج والمهمات، وغير ذلك

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، ج ٣، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ١، التهذيب: ج ٢ / ٢٦٥ باب ١٣

ح ٩٥.

(٣) الوسائل، ج ٣، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

ممّا لا يمكن احصاؤه، بل وهكذا لا يمكنها المقاومة مع الأخبار التي تدل على قضاء النوافل الوارد فيها الأمر بفعله في أيّ ساعة شاء من ليلٍ أو نهار وغيره؛ لوضوح وجود الحكم بتقدّم الأخبار الدالّة على المضايقة، حيث تكون نسبتها مع الأخبار المطلقة نسبة المقيّد مع الإطلاق، والمخصّص مع العموم.

هذا كلّه مضافاً إلى ما ذكره صاحب «الجواهر» رحمته الله من معارضة تلك الأخبار بأخبار كثيرة تدل على عدم جواز التطوّع في وقت الفريضة، فلا بأس بذكر بعضها تبعاً لصاحب «الجواهر»:

منها: خبر يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل ينام عن الغداة حتّى تبرز الشمس، أيصلي حين يستيقظ، أو ينتظر حتّى تنبسط الشمس؟ فقال عليه السلام: حين يستيقظ.

قلت: يوتر أو يصلي الركعتين؟ قال: يبدأ بالفريضة»^(١).

فإن كلمة (الفريضة) هنا يقصد منها هي الفائتة وحكم عليه السلام بتقديمها على النافلة. **ومنها:** رواية نجبة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: تدركني الصلاة ويدخل وقتها فأبدأ بالنافلة؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: لا، ولكن ابدأ بالمكتوبة واقض النافلة»^(٢). حيث نهى عن النافلة قبّال المكتوبة، سواء كانت حاضرة أو فائتة، أو خصوص الحاضرة بواسطة صدره.

ومنها: ما يدلّ على المنع مطلقاً أيضاً رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث طويل، قال عليه السلام: «ولا يتطوّع بركعة حتّى يقضي الفريضة كلّها»^(٣).

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٤، التهذيب: ج ٢ / ٢٦٥ ح ٩٣.

(٢) الوسائل، ج ٣، الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(٣) الوسائل، ج ٣، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٣، الكافي: ج ٣ / ٢٩٢ ح ٣.

حيث نهى عن التطوع بصورة المطلق، الشامل للحاضرة والفائتة، بل نقل صاحب «الجواهر» عن بعض أفاضل المعاصرين ترجيح أخبار المنع على أخبار التجويز، بدعوى صحة أخبارها واستفاضتها، بحيث تقرب إلى التواتر ووضوح دلالتها وصراحة جملة منها، بحيث لا يمكن حمله على الكراهة، واشتمال بعضها على التعليل الموجب لتفويتها، ودلالة بعضها على كون التحرز من ذلك من خواص الشيعة دون سائر الناس، والإشارة في آخره إلى الرد عليهم بالقياس المعتبر عندهم واعتضادها بالشهرة العظيمة، بل الإجماع ممن تقدم على الشهيد ومن تبعه، إذ لم يعرف قائل بالجواز غيرهم، ولذا عزى المحقق المنع إلى علمائنا، مؤذناً بدعوى الإجماع عليه، فلا تكافؤ الأخبار السابقة حتى يجمع بينهما بالكراهة، خصوصاً بعد إمكان الجواب عن بعضها بأن دلالتها من باب العموم أو الإطلاق الذي لا يعارض الخاص أو المقيّد، وعن آخر الدالّ على خصوص بعض الصلوات كالغفيلة ونحوها بأنّه لا ربط له في المقام لاستثناء الأصحاب إياها بالخصوص.

ثم قال: (إنّه لم يعرف قائلاً بالفرق بين الحاضرة والفائتة في ذلك كله، إلا أنّ من أحاط خبراً بأخبار المسألتين، يعرف ما في الترجيح من الشيين).
والظاهر أنّ كلام بعض الأفاضل قد تمّ إلى ذلك على أيّ حال.

ثمّ قال صاحب «الجواهر»: (وأعجب شيء فيه دعواه الإجماع على المنع ممن قبل الشهيد)، ثمّ نقل كلام الشهيد الأوّل في «الدروس» الدالّ على الجواز، وهو قوله: (إنّ الأشهر انعقاد النافلة في وقت المفروضة أداءً كانت النافلة أو قضاءً).

والرواية عن الباقر (عليه السلام): «لا تطوع بنافلة حتى يقضي الفريضة»^(١)، يمكن حملها على الكراهة، لا شتهار أنّ النبيّ (صلى الله عليه وآله) قضى النافلة في وقت صلاة الصبح إلى آخره^(٢).

(١) و (٢) الوسائل، ج ٣، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٣ و ٦.

أقول: لا يخفى لمن راجع إلى أخبار الباب في «الوسائل» في الباب ٣٥ من اشتمال كلا الموردين من المنع والتجوز، والدقة فيهما ربما يوجب الظن المتأخم الى العلم بصحة الجمع بينهما بالعمل على الكراهة، لا المنع بالحرمة والبطلان، وقبول ذلك يعني صحة دعوى القائلين بالموسعة، وتجوز إتيان النافلة في وقت الحاضرة، فضلاً عن الفائتة، فعليك بالمراجعة والدقة فتجد صحة كلامنا إن شاء الله.

ومنها: - أي من جملة الأخبار الدالة على الموسعة - الرواية التي تحكي نوم النبي ﷺ عن صلاة الصبح، بعدم المبادرة والفورية للقضاء الذي يدعيها الخصم، خصوصاً مع ملاحظة ما جاء في «الذكرى» وغيرها من دعوى صحة الرواية، والخبر ما بين يديك:

عن زرارة في الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة، قال: فقدمت الكوفة فأخبرت الحكم بن عتيبة وأصحابه فقبلوا ذلك مني، فلمّا كان في القابل لقيت أبا جعفر عليه السلام فحدّثني أنّ رسول الله ﷺ عرس في بعض أسفاره، وقال: من يكلّونا؟ فقال بلال: أنا، فنام بلال وناموا حتى طلعت الشمس! فقال: يا بلال ما أرقدك؟ فقال: يا رسول الله أخذ بنفسي الذي أخذ بأنفاسكم، فقال رسول الله ﷺ: قوموا فحوّلوا عن مكانكم الذي أصابكم فيه الغفلة، وقال: يا بلال أذن، فأذن فصلّى رسول الله ﷺ ركعتي الفجر، وأمر أصحابه فصلّوا ركعتي الفجر، ثمّ قام فصلّى بهم الصبح، وقال: من نسي شيئاً من الصلاة فليصلّها إذا ذكرها، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾.

قال زرارة: فحملت الحديث إلى الحكم وأصحابه، فقالوا: نقضت حديثك الأوّل، فقدمت على أبي جعفر عليه السلام فأخبرته بما قال القوم، فقال: يا زرارة ألا

أخبرتهم أنه قد فات الوقتان جميعاً، وأنّ ذلك كان قضاءً من رسول الله ﷺ»^(١).
ومثله ما روي عن «دعائم الإسلام» بحذف الأسانيد رعاية للاختصار مع
كون السند أيضاً صحيحاً^(٢).

وكذلك روى ذلك العلامة في «التذكرة» - على ما في «الجواهر» - نقلاً عنه
بأنّ النبي ﷺ نزل في بعض أسفاره بالليل إلى أن قال: «فقال رسول الله ﷺ: تنحّوا
وما تنبهوا إلا بعد طلوع الشمس، فارتحلوا ولم يقضوا الصلاة في ذلك الموضع بل
في آخر».

وغير ذلك من الأخبار التي يظهر منه أنّ النبي ﷺ لم يُبادر إلى القضاء فوراً،
زيادة على ما فيه من تقديم قضاء النافلة، بل وما قيل من الأمر فيه بالأذان
والإقامة اللتين ورد الأمر بهما للقضاء في غيره من الأخبار المعتبرة أيضاً.

قد يتوهم أيضاً: دفع حكم وجوب المضايقة والمبادرة، وقوع الأذان
والإقامة قبل الإتيان بصلاة القضاء والنافلة قبلها، مع أنّه لو كان وجوبها فورياً
كيف يجوز الإتيان بهما قبل القضاء في النافلة والفريضة؟!

لكنّه مندفع: بإمكان أن يقال بأنّ القائلين بالمضايقة أيضاً لا يمنعون من إتيان
ما هو من مقدمات الصلاة ولو على جهة الندب، كما لا يمنعون أيضاً عن تطويل نفس
الصلاة بإتيان مستحباتها فيها، وإن كان بعدها صلاة أخرى، إذ لا يوجبون الاختصار
على الواجب فقط قطعاً، وعليه فالأوّل الاستدلال به من غير هذه الجهة.

أقول: ولا يخفى بأنّ أهمّ مناقشة يرد على هذه الأخبار المشتملة على نوم
النبي ﷺ، هو اشتمالها على ما ينافي عصمة رسول الله ﷺ، وهذه الأخبار شبيهة
بالأخبار الدالة على سهو النبي ﷺ.

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٢) المستدرک، ج ١، الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

ولكن قال صاحب «الجواهر»: (قد يدفعها بظهور الفرق عند الأصحاب بين النوم وبين السهو، حيث لم يذهب إلا عدّة من الفقهاء والمحدثين مثل الصدوق وشيخه ابن الوليد والكليني وأبي علي الطبرسي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾^(١). وإن كان ربّما يظهر من الطبرسي أنّ الإماميّة جوزوا السهو والنسيان على الأنبياء في غير ما يؤدّونه عن الله تعالى مطلقاً، ما لم يؤدّ ذلك إلى الإخلال بالعقل، كما جوزوا عليهم النوم والإغماء الذين هما من قبيل السهو.

بخلاف أخبار الأوّل كما عن الشهيد في «الذكرى» الاعتراف به، حيث قال: لم أقف على رادّ لهذا الخبر من حيث توهم القدح في العصمة، بل عن صاحب «رسالة نفي السهو» وهو المفيد أو المرتضى التصريح بالفرق بين السهو والنوم، فلا يجوز الأوّل ويجوز الثاني، بل ربّما يظهر منه أنّ ذلك كذلك بين الإماميّة كما عن والد البهائي رحمه الله في بعض المسائل المنسوبة إليه، أنّ الأصحاب تلقّوا أخبار نوم النبي ﷺ عن الصلاة بالقبول، إلى غير ذلك ممّا يشهد لقبولها عندهم كرواية الكليني والصدوق والشيخ وصاحب «الدعائم» وغيرهم لها، حتّى أنّه قد عقد في «الوافي»^(٢) باباً لما ورد أنّه لا عار في الرقود عن الفريضة مورداً في جملة من الأخبار المشتملة على ذلك، معلّلة له، بأنّه فعل الله بنبيّه ﷺ ذلك رحمة للعباد، ولئلاّ يعيّر بعضهم بعضاً)، انتهى محلّ الحاجة من كلام صاحب «الجواهر» رحمه الله.

أقول: ونضيف إلى ذلك تأييداً لإيقاع نبيّه بالسهو رحمة للعباد، ما يظهر ذلك من رواية عليّ بن النعمان، عن سعيد الأعرج، قال:

«سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلّى رسول الله ﷺ ثمّ سلّم في ركعتين، فسأله

(١) سورة الأنعام، الآية ٦٨.

(٢) الوافي، ج ٥ ص ١٥٣.

مَنْ خلفه يا رسول الله حَدَّثَ فِي الصَّلَاةِ شَيْءٌ؟ فَقَالَ: وَمَا ذَلِكَ؟ قَالَ: إِنَّمَا صَلَّيْتُ رَكَعَتَيْنِ، فَقَالَ: أَكْذَلِكَ يَا ذَا الْيَدَيْنِ؟ - وَكَانَ يُدْعَى ذُو الشِّمَالَيْنِ - فَقَالَ: نَعَمْ، فَبَنَى عَلَى صَلَاتِهِ فَأَتَمَّ الصَّلَاةَ أَرْبَعًا، وَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي أَنْسَاهُ رَحْمَةً لِلأُمَّةِ، أَلَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا صَنَعَ هَذَا لَعُيِّرَ، وَقِيلَ مَا تُقْبَلُ صَلَاتُكَ، فَمَنْ دَخَلَ عَلَيْهِ الْيَوْمَ ذَاكَ قَالَ، قَدْ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَصَارَتْ أُسُوةً، وَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ لِمَكَانِ الْكَلَامِ»^(١).

ثم علّق صاحب «الوسائل» في ذيل حديث آخر مشابه لهذا الحديث - وهو حديث أبي بكر الحضرمي^(٢)، ومثله رواية سماعة عن الصادق عليه السلام^(٣) وهو أحسن - ما نصّه:

(أقول: ذُكِرَ السُّهْوُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ وَأَمْثَالُهُ مَحْمُولٌ عَلَى التَّقْيَةِ فِي الرِّوَايَةِ، كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ الشَّيْخُ وَغَيْرُهُ، لِكَثْرَةِ الْأَدْلَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَالنَّقْلِيَّةِ عَلَى اسْتِحَالَةِ السُّهْوِ عَلَيْهِ مُطْلَقًا، وَقَدْ حَقَّقْنَا ذَلِكَ فِي رِسَالَةٍ مُفْرَدَةٍ، وَذَكَرْنَا لَذَلِكَ مُحَامِلَ مُتَعَدِّدَةٍ)، انْتَهَى مَا فِي «الْوَسَائِلِ».

قلنا: لا يخفى على المتأمل في متن الرواية أنّها مشتملة على ما لا يمكن إسنادَه إلى فعل النَّبِيِّ ﷺ:

أولاً: التَّكَلُّمُ الْعَمْدِي الصَّادِرُ مِنْهُ أَثْنَاءَ الصَّلَاةِ، بِالسُّؤَالِ مِنْ ذِي الْيَدَيْنِ وَتَصْدِيقَهُ بِذَلِكَ.

وثانياً: بِنَائِهِ عَلَى صَلَاتِهِ بِالْإِتِمَامِ مَعَ وَجُودِ الْفَصْلِ بِكَلَامٍ آدَمِيٍّ عَمْدًا لَا سُهُوًّا.

(١) صدره في الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١٦. وذيل هذا الحديث في صفحة ٣١١ من الوسائل، وقد ذكر تنمّة الحديث عن الكافي ج ١ / ٩٩ فارجع.

(٢) هو حديث ٤ من هذا الباب.

(٣) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١١.

و بالجملة: بناءً على هذه الاشكاليات لا معنى لإيجاب السجدين المعمولتين في مثل هذه النقيصة و الزيادة و التي تسمى بسجدي السهو، فتكون الرواية مطرودة من جهات متعددة، لا بخصوص إسناد السهو إليه ﷺ، حتى يقال بأنها محمولة على التقية، حتى تخرج الرواية عن موضع الاستدلال عند الإمامية. **قلنا:** وقد عرفت المناقشة في أن أخبار نوم النبي ﷺ منافٍ مع عصمته، فلا بد من طرحها، وإن كان بعضهم حاول التوجيه في حقهم ﷺ من تجويز السهو والنوم في حقهم الموجب لقضاء الصلوات مع طلوع الشمس وغروبها، ولكن الحق والإنصاف عدم إمكان قبول مثل هذه الأمور للرسول و الأئمة ﷺ، وأن شأنهم أجل وأعظم من أن يتحقق منهم السهو والنوم الكذائي، وحيث إننا لاحظنا أن أحسن ما قيل في بيان شأنهم وذكر جلالتهم، هو ما ذكره صاحب «الجواهر» - رغم أنه تكفيهم ﷺ آية التطهير: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ - ^(١)، فينبغي هنا نقل كلامه، قال:

(الإنصاف أنه لا يجتري على نسبته إليهم ﷺ، لما دلّ من الآيات والأخبار، كما نقل على طهارة النبي وعترته عليهم الصلاة والسلام من جميع الأرجاس والذنوب، وتنزيههم عن القبائح والعيوب، وعصمتهم من العثار والخطأ، في القول والعمل، وبلوغهم إلى أقصى مراتب الكمال، وأفضليتهم ممن عداهم في جميع الأحوال والأعمال، وأنهم تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، وأن حالهم في المنام كحالهم في اليقظة، وأن النوم لا يغير منهم شيئاً من جهة الإدراك والمعرفة، وأنهم لا يحتلمون ولا يصيبهم ملّة الشيطان، ولا يتشاءبون ولا يتمطّون في شيء من الأحيان، وأنهم يرون من خلفهم كما يرون من بين أيديهم، ولا يكون لهم خلل،

(١) سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

ولا يرى لهم بول ولا غائط، وأن رائحة نجواهم كرائحة المسك، وأمّرت الأرض بستره وابتلاعه، وأنهم علموا ما كان وما يكون من أوّل الدهر إلى انقراضه، وأنهم جعلوا شهداء على الناس في أعمالهم، وأن ملائكة الليل والنهار كانوا يشهدون مع النبي ﷺ صلاة الفجر، وأن الملائكة كانوا يأتون الأئمة عليهم السلام عند وقت كلّ صلاة، وأنهم ما من يوم ولا ساعة ولا وقت صلاة إلا وهم ينهونهم لها ليصلّوا معهم، وأنهم كانوا مؤيدين بروح القدس، يخبرهم ويسدّدهم، ولا يصيبهم الحدثان، ولا يلهو ولا ينام ولا يغفل، وبه علموا ما دون العرش إلى ما تحت الثرى، ورأوا ما في شرق الأرض وغربها، إلى غير ذلك ممّا لا يعلمه إلا الله، كما ورد أنهم لا يعرفهم إلا الله ولا يعرف الله حق المعرفة إلا هم، انتهى مورد الحاجة من كلامه^(١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد في حقهم، بل هم أجل وأعظم من أن تتمكن من توصيفهم وبيان كمالاتهم العالية، كما يشهد لذلك ملاحظة الزيارة الجامعة الكبيرة الصادرة عن الإمام الهادي عليه السلام في بيان مقامات الأئمة عليهم السلام.

ثم قال صاحب «الجواهر» في إدامة بيان التأييدات على الموسعة:

ومنها: ما يظهر لمن سرد أخبار الحيض والاستحاضة، والاستظهار من عدم المضايقة في أمر القضاء، وعدم اشتراط صحّة الحاضرة بفعله ولو بسبب تركها التعرّض له مع ظهور الفوات).

أقول: لا بأس بمراجعة بعض هذه الأخبار الدالة على الموسعة في القضاء، وعدم وجوب الفورية فيه:

منها: حديث عبيدة بن زرار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أيما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على أن تغتسل في وقت صلاة، ففرطت فيها، وإن رأت وقت

(١) الجواهر، ج ١٣ / ٧٢ - ٧٦.

صلاةٍ أخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها، الحديث»^(١).
حيث لم يذكر فيه عن وجوب القضاء من الفورية والمضايقة، فلو كان ذلك واجباً لكان الحريّ بيانه في هذا المقام، ومثله خبر آخر منه أيضاً^(٢).
ثم قال: (بل في مرسل يونس المتقدم في باب الحيض المتضمن لعدم اشتراط الموالاة في ثلاثة الحيض، تصريح بتأخير القضاء، إلا أنّ صحة الاستدلال به موقوفة على العمل، أو بجعل حجة إلزامية لمن عمل به من أهل المضايقة، إلى غير ذلك من الأخبار التي تصلح للتأييد، إن لم يكن الاستدلال لما فيها من الإشعار وإن ضعف).
فلا بأس بذكر خبر يونس، وهو ما رواه عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في حديث: «وإن مرّ بها من يوم رأت الدّم عشرة أيّام ولم تر الدّم، فذلك اليوم واليوم الذي رآته لم يكن من الحيض، إنّما كان من علّة: إمّا من قُرحة في جوفها، وإمّا من الجوف، فعليها أن تعيد الصلاة تلك اليومين التي تركتها، لأنّها لم تكن حيضاً (حائضاً)، فيجب أن تقضي ما تركت من الصلاة في اليوم واليومين، الحديث»^(٣).

حيث لم يشر إلى لزوم الإتيان بالقضاء فوراً، ولو لأجل كون تقدّم القضاء شرطاً لصحة الحاضرة.

ثم استشهد لبعض ما يكون إشعاره بذلك ضعيفاً؛ بصحيفة صفوان بن مهران الجمال، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أقعد رجلاً من الأخيار في قبره، فقيل له إنّنا جالدوك مائة جلدة من عذاب الله، فقال: لا أطيقها، فلم يزالوا به حتّى انتهوا إلى جلدة واحدة، فقالوا ليس منها بُدٌّ، فقال: فيما تجلدونيها؟ قالوا: نجلدك لأنك

(١) و (٢) الوسائل، ج ٣ الباب ٤٩ من أبواب الحيض، الحديث ١ و ٤.

(٣) الوسائل، ج ٢ الباب ١٢ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

صليت يوماً بغير وضوءٍ، ومررتَ على ضعيف فلم تنصره»^(١).
ولعله قصد من التمسك به أنه لم يرد في الحديث إشارة إلى لزوم التأديب
لأجل تأخير القضاء عما أتى بالصلاة باطلة.
ولكنه لا يخلو عن نقاش: لأنه لم يتوجه ذلك إلا بعد التذكّر به.
اللهم إلا أن يقال: إنه قد أهمل في ذلك مع علمه بأن عليه صلاة واجبة، فلا
يبعد حينئذ أن يكون العذاب لأجل ترك صلاة القضاء أو الأداء لو أدرك الموت في
وقت صلاة حاضرة.

ثم قال بعد ذلك: (وما أمر فيه بجعل ما تلبس به من الفرض لما فات لإدراك
الجماعة، أراد بهذه العبارة التأييد للمواسعة، ولو بالإشعار الضعيف، وتمسك
برواية إسحاق بن عمار، قال:
«قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: تقام الصلاة وقد صليت؟ فقال: صلّ واجعلها لما
فات»^(٢).

فإن أمره عليه السلام بجعلها لما فات يدلّ على أن عليه صلاة فريضة فائتة، ولم يأت بها،
فأجاز جعل هذه الصلاة بدلها من دون ذكر التوبيخ في تأخيرها، فيفهم منه الموسعة.
هذا كله تمام الكلام في الأخبار، والأدلة الدالة على الموسعة، وعدم التعجيل
والمضايقة في الفائتة، فيما لم يستلزم الاستخفاف بالصلاة، كما يدلّ على جواز تقديم
الحاضرة على الفائتة في سعة الوقت، ولا يعدّ تقديم الفائتة شرطاً لصحة الحاضرة
كما أفتى بذلك بعض القدماء، على ما ذكره صاحب «الجواهر» في صدر المسألة.

(١) الوسائل، الباب ٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢. وفي ذيله: فجلدوه جلدة من عذاب الله
فامتلاً قبره ناراً.

(٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٥٥ من أبواب الجماعة، الحديث ١.

أدلة القول بالمضايقه في قضاء الفائتة

الكلام في بيان أدلة القائلين بالمضايقه، وهي عدة أدلة استدلوا بها:
الدليل الأول: الإجماع المنقول، حيث ادّعاها الشيخ في «الخلاص» و «الغنية»
 ورسالتني المفيد والحلي.

ولكن لا يمكن الاعتماد على مثل هذه الدعوى مع ما عرفت من كثرة المخالف
 في المسألة، بل ربّما يدّعى عكس ذلك كما يتبيّن ذلك بالرجوع إلى الأقوال التي
 تكشف صحّة ما ادّعيناه، فالأولى الانصراف عنه والرجوع إلى سائر الأدلة.

الدليل الثاني: دعوى دلالة قاعدة الاشتغال، ولزوم متابعة طريق الاحتياط
 الذي هو مطلوب في العبادات لأهمّيّتها عند الشارع.

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأنّ العمل بالاحتياط في كلّ مورد من الأحكام حسنٌ
 ما لم يستلزم أمراً ممنوعاً آخر مثل العسر والحرّج أو الضرر أو الوسوسة.
 ولكن هذا المستحدث رغم ما فيه لا يستلزم حكماً إلزامياً على ذلك، خصوصاً
 مع ملاحظة أنّ الحكم بالمضايقه ووجوب الترتيب أمران زائدان على التكليف،
 فتكون البراءة جارية فيهما، لأنّه شكّ في التكليف، فيشمّله عموم حديث (رفع ما لم
 يعلم) و (أنتم في سعة ما لم تعملوا) وغير ذلك من أدلة البراءة، كما لا يخفى.

الدليل الثالث: ظاهر الأوامر الدالّة على لزوم تقديم الفائتة على الحاضرة،
 يفيد شرطية ذلك في صحّة صلاة الحاضرة، بحيث لو تقدّم الحاضرة على الفائتة
 لكانت فاسدة، نظير تقديم العصر على الظهر، حيث يوجب البطالان؛ لأنّ تقديم
 الظهر على العصر شرط في صحّة العصر، هكذا يكون فيما نحن فيه، فإنّ تقديم
 الفائتة شرط لصحّة الحاضرة.

أقول: تفيد الدقّة والتأمّل في الأخبار - كما سيأتي تفصيله إن شاء الله - أنّ

التقديم ليس شرطاً في الصحة، بل غاية دلالتها لو سلمنا هو وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة لا شرطيتها في الصحة.

مضافاً إلى أنه لو شككنا في مدلول لسان الأدلة في ذلك، وأنه هل يدل على الحكم الوضعي، مضافاً إلى الحكم التكليفي، أو يختص بالثاني دون الأول، فالأصل عدم الزائد، لأن الحكم الوضعي أمر زائد على التكليفي، ومع الشك فيه يحكم بعدمه.

مضافاً إلى أن الشك في الشرطية مساوق ومساوٍ لعدم الشرطية، لأن إثبات الشرطية يحتاج إلى إحرازها، وهو هنا أول الكلام.

الدليل الرابع: ومن أهم ما استدلل على المضايقة الأخبار التي قيل إنها تفيد فورية الأوامر المطلقة بالقضاء، المحكي عليها الإجماع من المرتضى في الوارد منها في الكتاب والسنة، لا سيما مع ضمنية (أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده) وتطبيق هذه القاعدة في المقام هو أن الأمر بإتيان الفائتة يقتضي النهي عن ضده، وهو الإتيان بالحاضرة، خصوصاً مع انضمام دعوى غير واحد على قيام الإجماع المركب، وعدم القول بالفصل بين ما قام الدليل عليه بالفورية، وبين القول بوجوب تقديم الفائتة.

ولكن يمكن أن نجيب عنه أولاً: بأن الاستدلال لإثبات المضايقة وبالتبع التسري منه إلى تمام الأفراد بواسطة إجماع المركب، وعدم القول بالفصل، موقوف على قبول كون الأمر الدال على الفور على الفرض مقتضياً للنهي عن الضد، وحيث إننا قررنا في الأصول فساد ذلك، وأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن الضد، لا سيما في الضد الخاص، ونتيجة سقوط القاعدة المذكورة هو سقوط كل ما كان مبنياً عليه، من دعوى الإجماع المركب، وعدم القول بالفصل كما لا

يخفى.

وثانياً: إمكان منع دلالة الأوامر بإتيان الفوائت على الفورية؛ لما قرّر في محله أنّ الأمر المطلق لا يدلّ بمقتضى ذاته وجعله على شيء من الفورية والتراخي، إلّا أن يكون محفوفاً بقرينة حالية أو مقامية أو لفظية.

وثالثاً: إنّ هذه الأوامر معارضة مع أخبار كثيرة أخرى دالة على جواز تقديم الحاضرة على الفائتة، بل دالة على عدم وجوب الإتيان بالفوائت فوراً، الموجب لسقوط هذه الأوامر عن الفورية، أو حمل تلك الأوامر من الدلالة على الوجوب على الاستحباب الذي لم يرض الخصم القائل بالمضايقة على ذلك.

أقول: والعمدة في المقام، ملاحظة الأخبار التي تمسّكوا بها لإثبات أنّ الواجب هو تقديم الفائتة على الحاضرة على نحو المضايقة، ووجوب الترتيب، إلّا في صورة واحدة، وتضييق وقت الحاضرة، حيث يجب تقديم الحاضرة على قرينها. فالأوّل ذكر الأخبار، وملاحظة كيفية دلالتها على مدّعى للخصم وعدمها، فنقول ومن الله الاستعانة وعليه التكلان:

منها: المرسل المروي عن النبي ﷺ، أنّه قال: «لا صلاة لمن عليه صلاة»^(١). حيث يدلّ على أنّ من كان على ذمّته صلاة ليس له أن يأتي بصلاة غيرها، فينطبق على مسألتنا وهي أنّ من عليه الفائتة فلا يجوز له الإتيان بالحاضرة، وهذا معنى المضايقة، وهو المطلوب.

وأجيب عنه بأجوبة متعدّدة:

أوّلاً: بأنّه مرسل ولا سند له وضعيف، ولا يمكن الاعتماد عليه، إلّا أن ينحصر بالإجماع والشهرة، وهما وإن ادّعى المتقدمون وجودهما، ولكن حيث ظهر

(١) أورده المفيد في رسالة عدم سهو النبي ﷺ (ضمن مصنفات الشيخ المفيد ١٠: ٢٨).

خلافه بعد ذلك، وقام الإجماع والشهرة على خلاف ذلك، فيسقطان عن الاعتبار. **وثانياً:** المراد بالصلاة المنفّية في هذا الخبر على حسب الظاهر، هي الصلاة التي لا يجب عليه فعلها أي النافلة، وإلا فيصدق على المكلف بالنسبة إلى كلّ من الفائتة والحاضرة أنّ عليه صلاة، فإنّ جميعها عليه، فليس الاستشهاد به لوجوب تقديم الفائتة على الحاضرة أولى من عكسه.

وقال صاحب «مصباح الفقيه»: (وما قيل في تقريب الأوّل، من أنّ تنجّز التكليف بالفائتة قبل تنجّز الحاضرة، يمنع عن تعلّق الحاضرة بذمّته بمقتضى الرواية^(١)).

ففيه: إنّنا لو سلّمنا وجوب تقديم الفائتة فهو شرط لصحّة الحاضرة كالطهارة لا لوجوبها المصحّح لإطلاق أنّ عليه هذه الصلاة التي حضر وقتها، فهو غير مانع عن الحاضرة بذمّته كي يتّجه الاشتهار.

وكيف كان، فالأظهر ما ذكرناه من أنّ المراد بالخبر أنّه: (لا تطوّع لمن عليه فريضة) فيحمل النّهي على المختار من الجواز على الكراهة كما عرفته في المواقيت)، انتهى كلامه^(٢).

ولقد أجاد فيما أفاد، فلا تساعد الرواية مختار القائلين بالمضايقّة كما لا يخفى.

وثالثاً: يحتمل إرادة نفي الكمال مطلقاً للنافلة غير الراتبة ونحوها، والفائتة في وقت الحاضرة، بناءً على استحباب تقديمها على الفائتة، أو على نفي الكمال في خصوص النافلة غير الراتبة، بشهادة النبوي الآخر الصحيح الذي رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا دخل وقت مكتوبة فلا صلاة نافلة حتّى يبدأ بالمكتوبة»^(٣).

(١) هذا كما في رسالة الموسعة والمضايقّة (ضمن الرسائل الفقهيّة للشيخ الأنصاري): ٣٤١.

(٢) مصباح الفقيه، ج ١٥ ص ٤٦٣.

(٣) الوسائل، ج ٣ الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

و إلا فإرادة نفي الصحة منه للنافلة والحاضرة، أو الأخيرة خاصة لمن عليه صلاة فائتة، حتى يكون حجة للخصم، لا دليل عليها.
مضافاً إلى ما عرفت من أنه لو أُريد منه نفي الصحة، فربما يشمل نفس الفائتة أيضاً لمن عليه الحاضرة، بأن لا تكون الفائتة صحيحة لقابلية انطباقها على كل واحدة منها، كما لا يخفى.

بل ربما يلتزم بذلك - أي بعدم صحة الفائتة مع وجود الحاضرة - من يقول بوجوب تقديم الحاضرة، كما نسب ذلك إلى ظاهر الصدوقين وغيرهما، وإن كان ظاهر كلامهما أن مرادهما هو الاستحباب.

ومنها: أي من جملة الأخبار التي يمكن أن يستدل بها على عدم جواز الإتيان بالحاضرة قبل الفائتة، هو الذي يسمّى بالمواسعة، وعدم وجوب الترتيب، هو صحيح أو حسن زرارة^(١)، عن أبي جعفر^(عليه السلام)، قال:

«إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء، وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهنّ، فأذن وأقم ثم صلّها ثم صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة.

وقال: قال أبو جعفر^(عليه السلام): وإن كنت قد صليت الظهر، وقد فاتتك الغداة، فذكرتها، فصلّ الغداة أي ساعة ذكرتها ولو بعد العصر، ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها.

وقال: إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر، فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك، فانوها الأولى، ثم صلّ العصر، فإنما هي أربع مكان أربع.

وإن ذكرت أنك لم تصلّ الأولى وأنت في صلاة العصر، وقد صليت منها ركعتين، فانوها الأولى ثم صلّ الركعتين الباقيتين وقم فصلّ العصر.

وإن كنت قد ذكرت أنك لم تصلّ العصر حتى دخل وقت المغرب، ولم تخف

(١) الوسائل، ج ٣ الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

فوتها، فصلَّ العصر ثمَّ صلَّ المغرب. فإن كنت قد صليت المغرب فقم فصلَّ العصر، وإن كنت قد صليت من المغرب ركعتين، ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثمَّ قم فأتَمَّها ركعتين، ثمَّ تسلَّم، ثمَّ تُصلي المغرب.

فإن كنت قد صليت العشاء الآخرة ونسيت المغرب، فقم فصلَّ المغرب، فإن كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين، أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثمَّ سلَّم، ثمَّ قم فصلَّ العشاء الآخرة.

فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صليت الفجر، فصلَّ العشاء الآخرة، وإن كنت ذكرتها وأنت في الركعة الأولى أو في الثانية من الغداة، فانوها العشاء ثمَّ قم فصلَّ الغداة وأذن وأقم.

وإن كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعاً، فابدأ بهما قبل أن تُصلي الغداة، ابدأ بالمغرب ثمَّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما، فابدأ بالمغرب ثمَّ الغداة ثمَّ صلَّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب فصلَّ الغداة ثمَّ صلَّ المغرب والعشاء، ابدأ بأولاهما لأتَّهما جميعاً قضاء، أيهما ذكرت فلا تصلَّهما إلا بعد شعاع الشمس. قال، قلت: ولم ذلك؟ قال: لأنك لست تخاف فوتها»^(١).

أقول: ولا بأس هنا بذكر كلام الشيخ الأنصاري في الجواب عن الاستدلال بصحیحة زرارة في مقاطعها المتعددة لإثبات المضايقة، من لزوم تقديم الفائتة على الحاضرة، من قوله: (وإن كنت قد ذكرت أنك لم تصلَّ العصر، حتى دخل وقت المغرب، ولم تخف فوتها، فصلَّ العصر ثمَّ صلَّ المغرب)، فإن ظاهر الخبر يدلُّ على لزوم تقديم الفائتة على الحاضرة، وهو المطلوب للخصم، ومن ذلك

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

يظهر حكم صورة ما لو كان التذكّر بعد الإتيان بركعتين من المغرب، حيث يجب عليه العدول لتحصيل تقديم الفائتة على الحاضرة، وهو معنى المضايقة، وكذلك يظهر حكم الصورة الثالثة وهو قوله في صورة كون النسيان لصلاة العشاء، حتّى دخل في صلاة الغداة، بقوله: (وإن كنتَ ذكرتها وأنت في الركعة الأولى أو في الثانية من الغداة، فانوها العشاء، ثم قم فصل الغداة)، حيث يفهم أنّ العدول هنا أيضاً واجبٌ لتحصيل وجوب تقديم العشاء على الغداة الحاضرة، وهو المطلوب، كما لا يخفى.

ولكن الشيخ أجاب عنه: بأنّ الظاهر لمن تأمل في فقرات الحديث، يظهر له أنّ التذكّر في وقت تضييق المغرب وفواتها بزوال الحمرة الذي كان هذا آخر وقت فضيلة المغرب، لا وقت الإجزاء الذي هو مقصودٌ للمشهور، وعلى ذلك لم يناسب التفصيل في فرض النسيان للعصر إلى دخول المغرب مع سعة وقته بين خوف فوات المغرب وعدمه، فمع هذا التوجيه يمكن أن ينتج كون تقديم الفائتة على الحاضرة بصورة الاستحباب، يعني إن كان التذكّر واقعاً في الوقت المشترك، وكان الخوف لمضي وقت الفضيلة وفوته، كان الأرجح الإتيان بالفائتة ثمّ الحاضرة، وهو خلاف لما يدّعيه الخصم من إيجاب تقديم الفائتة على الحاضرة.

فإذا ورد هذا الإشكال في الاستدلال، وسقط حكم الوجوب، وصار الحكم هو الاستحباب والأرجحية، لزم منه أن لا يكون التذكّر في الأثناء موجباً لوجوب العدول عنه إلى العصر أيضاً، لأنّه أيضاً من متفرّعات حكم وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة، فإذا سقط الوجوب بهذا البيان في الأصل، سقط حكم وجوب العدول أيضاً، لأنّه يعدّ فرعاً له، فإذا قبلنا هذا التوجيه هنا فربّما يسقط به الاستدلال عن الصورة الثالثة في المسألة، وهو فيما إذا كان النسيان عن العشاء

إلى أن يأتي بركعة أو ركعتين من الغداة، حيث إن مقتضى القاعدة فيه هو وجوب العدول إلى العشاء، ولكنّه بضميمة عدم القول بالفصل بين صورة نسيان العصر بعد الدخول في المغرب، الذي قد حمل على الاستحباب، وبين ما يكون في مورد نسيان العشاء بعد الدخول في الغداة، هو أن يكون محمولاً على الاستحباب، وإن كان حملة في الأخير على ذلك بعيداً عن مساق الخبر، لأن الرواية ظاهرة في وجوب العدول لو خلّي وطبعه من دون ملاحظة حكم عدم القول بالفصل ولكن معه فلا.

و بناءً على هذا الجواب يسقط الاستدلال بهذه الصحيحة للقائلين بالمضايقية. هذا ملخص استدلال الشيخ رحمته الله.

أقول: لكن الذي ينبغي أن يقال جواباً عن الشيخ رحمته الله، هو أنه كيف استفاد أن الرواية في مقام بيان خوف الفوت و زوال الحمرة الذي هو آخر وقت الفضيلة لا الإجزاء؟! وهكذا يسقط وبذلك الحديث عن الاستدلال به على وجوب تقديم الفائتة، وبتبعه يسقط وجوب العدول في الأثناء، وبتبعه أيضاً يسقط الاستدلال به في العشاء أيضاً بضميمة عدم القول بالفصل كما عرفت تفصيله ولا نعيد.

والذي يمكن أن يقال على ما يستفاد من كلمات الأعلام هو أمران:

أحدهما: أن سبب هذا الحمل هو أن المراد من خوف الفوت هو زوال الحمرة لا انتصاف الليل، بأن تكون الرواية ظاهرة في تضيق وقت المغرب وإشعارها بكونها جارية على حسب ما كان متعارفاً في تلك الأعصار من تخميس أوقات الفرائض، وحيث إن الوقت المحدود للمغرب كان مخصوصاً بما قبل زوال الحمرة، وهو مضيق، ناسبه تقييد تقديم المنسيّة عليها بعدم خوف فواتها، بخلاف مثل صلاة العصر ونحوها ممّا وقتها موسّع، فإن خوف الفوت فيها فرض نادر، ولذا

لم يقع التقييد بعدمه فيها.

وثانيهما: لعل وجه حمل الشيخ على أنّ فوات المغرب يكون بزوال الحمرة لا انتصاف الليل، هو أنّه استفاد ذلك من قوله: (وإن كنت قد ذكرت أنك لم تصلّ العصر حتّى دخل وقت المغرب.. إلى آخره)، في من أنّه تذكر من حين دخول الوقت، فلو لم يكن الوقت مضيّقاً بالحمرة، لم يناسبه التقييد بخوف الفوت. ولكن الدقّة والتأمّل في الحديث يفيد أنّ ذكر القيد إنّما هو لإخراج ما لو كان تذكره في زمانٍ يوجب تقديم الفائتة فيه خوف فوت الحاضرة، فيفهم في بما يقابله أنّه إن لم يخاف الفوت فلا بدّ من تقديم الفائتة، وهو مطلوب الخصم، كما يؤيّد ما جاء في ذيله من بيان حكم العدول إذا كان تذكره في الأثناء بعد الإتيان بركعتين. اللهمّ إلا أن يرفع اليد عن ظاهره، ويقال بأنّه لو لم يقبل كونه ظاهراً في خوف الفوت بانتصاف الليل، فلا أقلّ من كونه محتملاً فيه أو بزوال الحمرة، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لا سيّما مع ملاحظة أخبار كثيرة دالة على الموسعة، ممّا يوجب حمل هيئة مثل ذلك على الرجحان والاستحباب، كما يؤيّد ذلك ما ذكره صاحب «مصباح الفقيه» من احتمال كونه بملاحظة ما كان متعارفاً في تلك العصور من تقسيم الأوقات على التخمين وورد هذا الحديث على طبق ذلك.

بل قد يقال: إنّ في هذا الخبر مناقشة أخرى غير التي مرّت، وهي التي يظهر من كلام صاحب «مصباح الفقيه» وحيث قال:

(ولكن يمكن أن يناقش في دلالة الصحيحة بوجه آخر، وهو أنّ سوقها يشهد بأنّ ما ذكر فيها من الترتيب من أوّله إلى آخره، إنّما ذكر تفريعاً على الأمر بالمبادرة إلى فعل الفائتة متى ذكرها في أيّ ساعة ذكرها، سواء كان قبل دخول وقت الحاضرة أو بعده، قبل أدائها أو في أثناءها، مع إمكان العدول أو بعدها،

فليس محطّ النظر فيها بيان وجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة من حيث هو تعبدًا، مع قطع النظر عن مسألة المضايقة، فالترتيب المذكور فيها على ما يشهد به سؤوقها، إنّما هو بلحاظ كونه من مقتضيات المضايقة المأمور بها في هذه الرواية، وقد حقّقنا فيما سبق أنّ المضايقة إنّما هي على سبيل الاستحباب، بشهادة ذيل هذه الرواية، فضلاً عن غيره ممّا عرفت. فكذا ما يتفرّع عليه من الترتيب، وأمّا كون الترتيب بنفسه واجباً تعبدياً، لا من حيث ابتناؤه على المضايقة، فلا يكاد يفهم من هذا الخبر.

ووجوبه بين الظهريين والعشائين ثبت من دليل خارجي لا من هذه الرواية)، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، بل يزيد هذا ويؤيّد الاحتمال الموجب لسقوط الدليل عن الاستدلال في وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة، كما لا يخفى. بل لا يبعد أن يقال: بأنّ ما في الصحيحة الأخرى لزرارة من الحكم بتقديم الفائتة، كان مبنياً على كون الفائتة مطلوباً بالأولوية والمضايقة من حيث نفسه، لا كونه توطئة لبيان مطلوبيّة تأخر اللاحقة عنها، حتّى يكون مسوقاً لبيان شرطية تأخر اللاحقة عنها في صحّة اللاحقة، كما هو مطلوب المستدلّ. بل نحن نزيد على ذلك: أنّه لو لم ندّع ذلك بالظهور، فلا أقلّ من الاحتمال في ذلك، وهو يكفي في صحّة الرجوع إلى أخبار المواسعة، وجعلها قرينة لصحّة هذا الاحتمال.

ثمّ يستدلّ بما قيل من أنّه (إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال) كما لا يخفى. وبناءً على ذلك تصحّ هذه الدعوى في توجيه رواية البصري، بأنّها مبنية على فرض الأولوية الموجبة للحمل على الاستحباب، لا الشرطية لصحّة اللاحقة التي

هي مقصود المستدل للمضايقه ولا من الوجوب كما لا يخفى.

أقول: وعليه، فلا بأس بذكر الأخبار التي استدلوا بها للمضايقه، غير التي ذكرناها من الصحيحه الأولى المنقولة عن زرارة، وهي صحيحته الثانية؛ عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«إذا فاتتك صلاة فذكرتها في وقتٍ أخرى، فإن كنت تعلم أنك إذا صليت التي فاتتك كنت من الأخرى في وقتٍ، فابدأ بالتي فاتتك، فإن الله عز وجل يقول: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾، وإن كنت تعلم أنك إذا صليت التي فاتتك فاتتك التي بعدها، فابدأ بالتي أنت في وقتها واقض الأخرى»^(١).

وقد عرفت المناقشة في الاستدلال بها للمضايقه، فلا نعيدها خوفاً من الإطالة.

ومنها: أي ومن جملة الأخبار التي استدلوا بها لمدعاهم، رواية البصري، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاةٍ أخرى؟ فقال عليه السلام: إذا نسي الصلاة أو نام عنها، صلى حين يذكرها، فإذا ذكرها وهو في الصلاة، بدأ بالتي نسي، وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمها بركعة، ثم صلى المغرب، ثم صلى العتمة بعدها. الحديث»^(٢).

و الجواب عنه بمثل ما أجبنا في الخبر السابق، بكونه مبنيّاً على ما هو الأولى بالإتيان بالفائتة على طريق الاستحباب، لا الشرطيّة والوجوب.

ومنها: خبر صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس، وقد كان صلى العصر؟ قال: كان أبو جعفر، أو

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٢، الكافي: ج ٣ / ٢٩٣ ح ٤.

(٢) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٢، الكافي: ج ٣ / ٢٩٣ ح ٥.

كان أبي يقول: إن أمكنه أن يُصَلِّيَهَا قبل أن تفوته المغرب بدأ بها، وإلا صَلَّى المغرب ثم صلاها»^(١).

والجواب عنه: يكون بمثل ما قاله الشيخ في صحيحة زرارة، بأن يكون المراد من قوله: (إن أمكنه أن يُصَلِّيَهَا قبل أن تفوته المغرب بدأ بها)، هو قبل زوال الحمرة، وقد عرفت أنه مخالف لما عليه مشهور فقهاء الإمامية، فتسقط عن الاستدلال، ويلحق بذلك الباقي من الصلوات بواسطة عدم القول بالفصل، فتخرج عن قابلية الاستدلال بها.

ومنها: رواية أبي بصير، قال: «سألته عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر؟ قال: يبدأ بالظهر، وكذلك الصلوات تبدأ بالتي نسيته، إلا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاة فتبدأ بالتي أنت في وقتها ثم تقضي التي نسيته»^(٢).

فقد استدلوا بظاهرها من جهة الحكم بتقديم الفائتة المنسية وهي الظهر على العصر الحاضرة، فتدل على المضايقة، ولزوم الترتيب بينهما.

ولكن يمكن أن يقال: كما أشرنا إليه في الروايات السابقة، بأن الظاهر منه أنه جعل للظهرين والعشائين وقتاً مختصاً، وجعل خوف فوت المغرب قبل زوال الحمرة بمقتضى تخميس الأوقات بحسب ما كان متعارفاً في تلك الأعصار، وحيث إنه غير مقبول عند الإمامية، فيسقط الخبر عن قابلية الاستدلال، ويلحق الباقي في سائر الصلوات به من جهة عدم القول بالفصل، كما لا يخفى.

ومنها: رواية معمر بن يحيى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صَلَّى على غير القبلة، ثم تبين له القبلة، وقد دخل وقت صلاة أخرى؟ قال: يصليها قبل أن يُصَلِّيَ التي قد دخل وقتها، إلا أن يخاف فوت التي قد

(١) و (٢) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٧ و ٨.

دخل وقتها»^(١).

قلنا: والاستدلال بهذا الحديث - مضافاً إلى ضعف سنده كما أشار إليه صاحب «مصباح الفقيه»، - ممنوعٌ، لأنَّ العمل بمفاد هذه الرواية مبنيٌّ على وجوب إعادة الصلاة التي أتى بها على غير القبلة إذا تبين خطأؤه بعد خروج الوقت، فضلاً عن أنه معارض مع أخبار كثيرة دالة على عدم وجوب الإعادة إذا ظهر الخطأ بعد خروج الوقت في غير الاستدبار، فلا بدَّ حينئذٍ إمَّا من طرح الرواية، أو حملها على إرادة وقت العصر والعشاء، لا مطلقاً حتَّى يشمل المغرب، بأن يخاف فوت زوال الحمرة، فيخرج بذلك عن قابلية الاستدلال كما عرفت في الأخبار، أو الحمل على الاستحباب فلا يكون هذا الخبر مفيداً للخصم.

منها: أي ومن جملة الأخبار التي تمسَّكوا بها للمضايقه، الخبر المرسل المروي في «دعائم الإسلام» قال: «روينا عن جعفر بن محمد عليه السلام، أنه قال: «من فاتته صلاة حتَّى دخل وقت صلاة أخرى، فإن كان في الوقت سعة بدأ بالتي فاتت، وصلى التي هو منها في وقت، وإن لم يكن من الوقت إلا مقدار ما يصلِّي التي هو في وقتها، بدأ بها وقضى بعدها التي فاتت»^(٢).

فأجيب عنه: - مضافاً إلى ضعف الخبر لأجل إرساله، وعدم نهوضه للحجَّة إلا لإثبات الاستحباب من باب المسامحة - أنه يحتمل أن يكون للحواضر، وهو خارج عمّا نحن فيه، نظير الحاضرتان في خبر معمر بن يحيى، لأنَّ البحث كان عن الحاضرة مع الفائتة، وأنه هل تقدّم الفائتة وجوباً على الحاضرة أم لا وجوب، بل غايته استحباب التقديم إن لم نقل برجحان عكسه؟ كما عرفت بعض الأقوال في

(١) وسائل الشيعة: ج ٤ / ٣١٣ باب ٩ من أبواب القبلة ح ٥٢٤٥، التهذيب: ج ٢ / ٤٦ ح ١٨.

(٢) دعائم الإسلام، ج ١ / ١٤١؛ المستدرک الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

ذلك فلا نعيد.

أقول: هذا كله إنما كان في ملاحظة لسان كل من الطائفتين من الأخبار بنفسها، حيث قد عرفت دلالة الطائفة الأولى على الموسعة، وعلى عدم لزوم رعاية الترتيب بين الفائتة والحاضرة، بخلاف لسان و مدلول الطائفة الثانية من الحكم بالمضايقة ووجوب رعاية الترتيب.

وعلى فرض الغض عن جميع ما ذكرنا في مقام رد المضايقة، وسلمنا تمامية دلالة كل منهما على متعلقه الموجب لوقوع المعارضة بينها، فلا محيص حينئذ من الرجوع إلى المرجحات، ويؤخذ بما هو الأرجح سنداً أو دلالةً أو جهةً كما هو عليه القاعدة في الخبرين المتعارضين.

فعلى هذا نرجع إلى ما هو الأولى بذلك، وبعد الرجوع وملاحظة ذلك يظهر للفقهاء المنتبج الماهر بأن الأولوية والترجيح يكون مع الطائفة الأولى من جهات عديدة:

الأولى: كون الأخبار الدالة على الموسعة أكثر عدداً، بل ربما تصل في الكثرة إلى حد التواتر وأزيد، خصوصاً إذا ضم إليها الروايات الدالة على ذلك بالإيماء وغيره، لو لم ندع ظهور بعضها، والتي ذكرناها في تضاعيف الأخبار الواردة في ذلك في الأبواب المختلفة من الفقه، كما عرفت تفصيلها فيما سبق.

والثانية: كونها أصح سنداً، وأقوى دلالةً من الأخبار في المضايقة، لإمكان الجمع بين الطائفتين لأن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح؛ بأن نقوم بالتصرف في هيئة الأوامر بالحمل على الأولوية والأرجحية، سواء كان ذلك في ابتداء الأمر أو في الأثناء، إذا كان التذكّر بعد الورود في العمل والشروع به، بأن يكون الابتداء بالفائتة أرجح وأولى من الحاضرة، إذا لم يستلزم الخروج عن وقت الفضيلة، وإلا كان الأرجح تقديم الحاضرة؛ لأن رعاية صاحب الوقت بالتقديم أولى، هذا

بخلاف ما لو زاحم وقت الإجزاء، فإنّه يجب عليه تقديم الحاضرة على قرينها سواء كان في الابتداء أو في الأثناء، هذا بالنسبة إلى المرجّحات الداخلية.

الثالثة: من موارد الرجوع إلى المرجّحات الخارجية، هو ملاحظة موافقة الخبر مع الكتاب ومخالفته، ومن موافقة الخبر مع الشهرة ومخالفتها، ومن موافقة الخبر مع العامّة ومخالفته معهم، فيؤخذ بما هو موافق مع الكتاب دون المخالفة، وكذلك يؤخذ بما هو موافق مع المشهور دون الشاذّ، وكذلك يؤخذ بما هو المخالف للعامّة لأنّ الرّشد في خلافهم دون الموافق لهم.

و عند بلوغ الكلام إلى ملاحظة حال الطائفتين بالنسبة إلى المرجّحات الخارجية، فمع التأمّل والدقّة في ذلك نجد أنّ القول بالمواسعة أقرب إلى الصواب من القول بالمضايقّة، لأنّه: - مضافاً إلى أنّ القول بالسعة أنسب بالنسبة إلى الأخرى من جهة أنّ النبي ﷺ مبعوثٌ على الشريعة السهلة السمحاء الخارجة عن العسر والحرّج والضرر دون المضايقة - أنّه موافق للشهرة والإجماع والسيرّة المتّخذة عن فتاوى المجتهدين، على كثرة عددهم من السلف والخلف، بل قد ورد الترغيب والحثّ لمطالبة الأسهل، كما ترى ذلك في رواية الصادق عليه السلام، المروي عن جدّه رسول الله ﷺ على حسب نقل المجلسي رحمه الله في «البحار»، أنّه قال: «قال ﷺ: إذا حدّثتم عني بالحديث فأنحلوني أهناً وأسهله وأرشدته، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن لم يوافق فلم»^(١).

كما أنّه إذا راجعنا أخبار المواسعة بالنسبة إلى العامّة من جهة التقيّة، نجد أنّها أقرب من أخبار المضايقة، ويشهد لذلك ما صدر عن العلّامة في «التذكرة» من

(١) البحار، ج ٢ ص ٢٤٧ المطبوع بطهران عام ١٣٧٦ الباب ١٩ من كتاب العلم، الحديث ٤٠، منقول عن المحاسن.

نسبة القول بالترتيب إلى أكثر العامة، وحكى أنه مذهب الأربعة عدا الشافعي، بل له أيضاً بناءً على أن المحكي عنه أولوية الترتيب إن لم يقل بوجوبه؛ لأن الأخبار الدالة على رجحان تقديم الحاضرة مخالفة لفتوى الأربعة.

ثم لو أغمضنا عن جميع ذلك، وسلمنا التكافؤ بين الطائفتين والتساقط، فعن شيخنا العلامة الأنصاري أن المرجع لإطلاقات الأدلة والأصول النافية لشرطية الترتيب.

لكن أورد عليه صاحب «مصباح الفقيه»: (بأن الأصل في تعارض الخبرين هو التخيير، لا الأصول العملية النافية للشرطية).

الجواب: ما ذهب إليه هو الصحيح، لأنه إذا فرضنا أن كل دليل يتكفل تحديد حكم متعلقه من تقديم الفائتة أو الحاضرة فلازمه سقوطهما، ولازم السقوط هو الرجوع إلى دليل غيرهما، وهو ليس إلا ملاحظة ما يستفاد منه الحكم، وهو ليس إلا الأصول العملية، فحينئذ نشك في أن تقديم الفائتة هل هو شرط في صحة الحاضرة أم لا؟ فالأصل عدمه بمقتضى أصل البراءة.

فضلاً عن أنه قد اعترف بأن مقتضى التخيير هو عدم إثبات الشرطية في مقام العمل؛ أي يجوز تقديم أيهما شاء، أخذاً بالرواية الدالة عليه، وليس هذا إلا ما قاله الشيخ رحمته الله من عدم إثبات الشرطية من الرجوع إلى الإطلاقات كما لا يخفى.

والحاصل من جميع ما بيناه: هو تقوية القول بالمواسعة كما عليه أكثر الفقهاء كصاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه» والشيخ الأنصاري ومن تأخر عنهم، وجل أصحاب التعليق على «العروة».

ولا يخفى أن جميع ما ذكرناه وبيّناه من تقديم الفائتة على الحاضرة أو عكسها، كان فيما لو تعمّد فعل الحاضرة قبل الفائتة مع سعة الوقت، وأمّا لو فعل ذلك نسياناً فالفرع القادم متكفل لبيان حكمه.

قوله ﷺ: ولو كان عليه صلاة فنسيها وصلى الحاضرة، لم يعد (١).

(١) لأنه من الواضح على حسب المختار أنه ممّا لا إشكال في صحّة الصلاة إذا لم يذكرها حتّى فرغ من الصلاة، وهذا حكم ثابت لا خلاف فيه نقلاً وتحصيلاً، بل الحكم كذلك - أي تكون الصلاة صحيحة - حتّى على القول بالمضايقّة، كما أنّ الأمر كذلك في سقوط الترتيب في الفائتين مع النسيان، لأنّ مستند الفساد على القول به ليس إلّا النّهي عن الضدّ المعلوم انتفاؤه في المقام، لعدم تنجز النّهي فعلاً على المكلف، ولا يكون معاقباً على مخالفته، استناداً إلى حديث الرفع، بقوله: (رفع النسيان). بل لو شكّ في أنّ الوقت هل هو مختصّ بالفائتة حتّى في صورة النسيان، أو أنّه مختصّ بحال الذكر لا النسيان، فالأصل عدم اختصاص الوقت للفائتة لدى النسيان، ضرورة أنّ مدّعيه بكونه لها يقول بذلك مع الذكر لا مطلقاً حتّى يشمل حال النسيان. هذا بحسب الرجوع إلى مقتضى النّهي عن الضدّ، وكونه المستند لهذا الحكم. بل نقول إنّ الأمر كذلك لو كان مستند الحكم الأخبار، ضرورة أنّ الأخبار - على تقدير تسليم دلالتها على المدّعى - لم تدلّ إلّا على وجوب الابتداء بالفائتة ما لم تتضيّق الحاضرة، مفرّعة ذلك على أنّ وقتها وقت ذكرها فهي قاصرة عن إفادة الشرطيّة بالنسبة إلى غير حال التذكّر.

كما أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى الحاضرتين أو الفائتتين، والفوائت التي التزمنا فيها بوجوب الترتيب، حيث إنّ شرطيّة الترتيب في الجميع مخصوصة بحالة الذكر. بل ما تقتضيه أصول المذهب وقواعده، وظاهر أو صريح فتاوى الأصحاب، ومعاهد إجماعاتهم، قد تؤيّد جميعها صحّتها لما نويت له وافتتحت عليه وقام لها، فلا يعدل بها بعد الفراغ إلى غيرها.

نعم، بقي هنا ما يشاهد من خلاف ذلك من تجويز العدول حتّى بعد الفراغ عن العمل؛ كما جاء في صحيحة زرارة الطويلة في حديث، قال:

(إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر، فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك، فانوها الأولى ثم صل العصر فإنما هي أربع مكان أربع، الحديث)^(١).
قال صاحب «الجواهر» في الجواب عما هو دال على إمكان احتساب ما أتى بنية العصر ظهراً حتى بعد الفراغ، معللاً بأنَّ هي أربع مكان أربع؛ بأنَّه:
(أولاً: أنه مخصوص بالظهرين من الحاضرتين.

وثانياً: قد حكي الإجماع على خلافه، وإن احتمل العمل به في «المفاتيح» لصحته، بل ربما حكي عن غيرها أيضاً، بل قد يلوح من «المدارك» حيث قال: (ولكن مثله غير قادح في محصل الإجماع الممكن دعواه في المقام فضلاً عن محكيه)، ثم نقل المحتملات التي ذكرها الشيخ وغيرها فيها، حيث قال: واحتماله الفراغ من النية كما عن الشيخ أو الإشراف على الفراغ من الصلاة لا يقوى على قطعها بعد إعراض الأساطين عنه).

بل قال الهمداني في «مصباح الفقيه» بعد ذكر الخبر: (إنه غير منافٍ لصحتها، بل مؤكد لها، فيحتمل ابتناؤه على اتحاد ما هيئة الظهرين الواقعتين في الوقت المشترك، وعدم المغايرة بينهما إلا بالسبق واللاحق، فيقع ما نواه عصرأ لدى نسيانه للظهر ظهراً في الواقع، فتبقى ذمته مشغولة بالعصر).

ثم أجاب عنه بقوله: (ولكن هذا خلاف المنساق من قوله: (ينويها الأولى)). إذ المتبادر منه أنَّ للقصد دخلاً في الاجتزاء بها عن الظهر، فما لم ينوها الظهر لم يسقط أمرها، فلو بقي كذلك عمداً حتى خرج الوقت، يكون معاقباً على ترك الظهر دون العصر).

أقول: وكيف كان، فهذه الفقرة من الرواية المشتملة على الأمر بالعدول من

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

العصر إلى الظهر بعد الفراغ منها، بظاهرها مخالفة للإجماع، كما ادّعاه غير واحد، فيشكل الاعتماد عليها، وإن حكي عن غير واحد من المتأخرين تجويز العمل به: فعن «المفاتيح»: أنه بعد ذكر ورود جواز العدول في الصحيح، قال: (وهو حسن)، وعن بعض شراحه أنه قال: (ولعله الصحيح)، وعن المحقق الأردبيلي أنه قال: (ولو كان به قائلٌ لكان القول به متعيناً)، ويظهر من صاحب «المدارك» أيضاً الميل إليه.

ثم قال صاحب «مصباح الفقيه»: (ولكنك خبير بأن هذا كله لا يخرجها عن الشذوذ، فيشكل التعويل عليها في إثبات مثل هذا الحكم المخالف للقواعد، ولكن طرحها بالنسبة إلى خصوص هذه الفقرة مع صحتها، وكونها معمولاً بها في سائر فقراتها أيضاً لا يخلو من إشكال).

مع أنه قد يؤيدها رواية الحلبي، قال: «سألته عن رجلٍ نسي أن يصلي الأولى حتى صلى العصر؟ قال: فليجعل صلاته التي صلى الأولى ثم ليستأنف العصر»^(١). وعن «الفقه الرضوي»: «عن رجلٍ نسي الظهر حتى صلى العصر؟ قال: يجعل صلاة العصر التي صلى الظهر، ثم يصلي العصر بعد ذلك»^(٢).

ولكن يمكن حمل هذين الخبرين على إرادة التذكّر بعد التلبّس بصلاة العصر، وكيف كان فلا ينبغي ترك الاحتياط بالعدول من العصر بعد الفراغ عنها أيضاً إلى سابقتها، ثم إعادتها مع العصر بنيتة الاحتياط، والله العالم، انتهى كلامه^(٣).
أقول: الحمل على التلبّس دون الفراغ لا يخلو عن مسامحة في ظاهر اللفظ،

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

(٢) فقه الرضا: ص ١٢٢.

(٣) مصباح الفقيه: ج ١٥ ص ٤٧٥.

قوله ﷺ: ولو ذكرها في أثنائها عدل (١).

حيث يدل على كونه بعد الفراغ والمضي عن العمل دون التلبس، ولكنّه لا محيص عنه، مع كون صورة الفراغ مخالفاً للإجماع، فلذلك يصير هذا الحمل أحسن من طرد الخبرين المزبورين كما لا يخفى، ولكن مع ذلك كله تكون مراعاة الاحتياط الذي ذكره المحقق المزبور في المقام وجيهاً جداً.

(١) هذه العبارة مسبوقة بكلام وهو افتراض المكلف أن عليه صلاة فَنَسِيَ ودخل في صلاةٍ أخرى، فتذكر في الأثناء أن عليه صلاة، فقال المصنّف إن عليه العدول إليها، ولا بدّ أن يكون هذا الفرض في فريضة منسية واجبة عليه تقدّمها أو رجحانها.

وظاهر العبارة هو الأوّل.

ثم لا بدّ أن يقيّد بما إذا لم يتجاوز عمّا يمكن فيه العدول، وإلا لم يدخل تحت هذا الحكم، كما لو كان المنسيّ صلاة الصبح والصلاة التي كانت بيده هي صلاة الظهر، وكان استنكاره بعد الدخول في الركوع من الركعة الرابعة، حيث إنّه قد تجاوز عن محلّ إمكان الرجوع إليها، لأنّ عدوله حينئذٍ إليها يستلزم زيادة ركن في صلاة الصبح ومبطلاً لها.

ثم لا بدّ أن تكون الصلاة صلاة يجوز فيها العدول، مثل صلاة الفريضة دون النافلة، أو دون الفريضة التي لا يجوز العدول فيها مثل صلاة الآيات أو الجمعة إن قلنا فيها ذلك.

وعليه، ظهر ممّا ذكرنا أنّ العدول يجب إذا تحققت شروط ثلاثة، كما هو الظاهر من العبارة، أو يكون راجحاً إن قلنا بذلك حتّى في الأثناء، ولم يفرق بين الابتداء والأثناء، وإلاّ يمكن لقائل من التفصيل بين التذكّر في الأثناء بالوجوب دون التذكّر في الابتداء أو بالعكس.

بعد الوقوف على موضوع المسألة، يتبين أن العدول من الفائتة اللاحقة إلى الفائتة السابقة يعدّ أيضاً فرداً من ذلك، مثل ما لو نسي إتيان صلاة الظهر الفائتة حتى دخل في العصر كذلك، وتذكر في الأثناء، وجب عليه العدول لاشتراط وجوب مراعاة الترتيب بينهما، كما أن الأمر كذلك في الحاضرتين أيضاً، بل وكذا في كل صلاة قلنا بلزوم رعاية الترتيب فيها، ولو كانت بين الحاضرة والفائتة على حسب الاختلاف في المباني والفتاوى.

ثم إن لزوم مراعاة الترتيب بين الصلاتين قد يكون ثابتاً بأصل التشريع كالظهيرين في الحاضرة والفائتة، وقد يكون ثبوته عن طريق الإلحاق بواسطة ضمنية عدم القول بالفصل، كما مرّ تفصيله سابقاً.

ثم إن وجه وجوب العدول أو استحبابه أو عدمهما ليس إلا من جهة ما ثبت من وجوب تحصيل الترتيب وعدمه، لأنه من الواضح أن نفس وجوب الترتيب في حد ذاته لا يقتضي العدول الذي هو مخالف للأصول والقواعد، بل هو محتاج إلى دليل مستقل، وهو ليس إلا الأخبار المعتبرة الدالة على ذلك:

منها: صحيحة زرارة، وهو الأصل في هذا الحكم عن أبي جعفر عليه السلام، في رواية طويلة، وهو قوله في حديث:

«وإن ذكرت أنك لم تصل الأولى وأنت في صلاة العصر، وقد صليت منها ركعتين، فانوها الأولى، ثم صل الركعتين الباقيتين، وقم فصل العصر، الحديث»^(١). فإن العدول من اللاحقة إلى السابقة هنا محصل للترتيب اللازم في الظهيرين في أصل التشريع كما لا يخفى.

ومنها: رواية عبد الرحمن البصري، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال: إذا نسي الصلاة أو نام عنها، صلى

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

حين يذكرها، فإذا ذكرها وهو في الصَّلَاة بدأ بالتَّيَّ نَسِي، وإنْ ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمَّها بركعة، ثُمَّ صَلَّى المغرب، ثُمَّ صَلَّى العُتْمَة بعدها، وإنْ كان صَلَّى العُتْمَة وحده فصلَّى منها ركعتين، ثُمَّ ذكر أنَّه نسي المغرب، أتمَّها بركعة، فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات، ثُمَّ يصلي العُتْمَة بعد ذلك»^(١).

أقول: هذين الخبرين مشتملان على جواز العدول في أثناء صلاة إلى صلاة أخرى، سواء كانت الصلاة التي بيده هي الفائتة وأراد العدول منها إلى فائتة أخرى سابقة عليها، أو كانت حاضرة وأراد العدول عنها إلى ما هي سابقة عنها حاضرة، أو كانت مختلفة بأن يكون ما بيده حاضرة أراد العدول منها إلى الفائتة السابقة عليها، أو عكس ذلك بأن يكون ما بيده فائتة وأراد العدول منها إلى الحاضرة على حسب اختلاف المبنى من الموسعة أو المضائق.

والمستفاد من ظاهر عبارة المتن وجوب العدول، بل الأمر كذلك بحسب مذهب المصنّف، حيث ذكر سابقاً وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة لو كانت واحدة دون المتعدّدة، وعلى ذلك يجب العدول على مثل هذا المصلي لو تذكّر في الأثناء، وكان العدول ممكناً فيما إذا لم يتجاوز عن محله.

هذا بخلاف من ذهب إلى استحباب مراعاة الترتيب أو جوازه، فإنّ العدول له في الأثناء يكون مستحبّاً أو جائزاً.

نعم، يبقى هنا السؤال عن أنّ الملازمة تكون ثابتة بين وجوب العدول في الأثناء لو تذكّر فيه، وبين ما لو كان التذكّر في الابتداء بأن يجب عليه العدول إلى ما هو السابق، أم لا ملازمة بينهما، بل يجوز التفكيك بينهما عقلاً، بأن يكون العدول في الأثناء واجباً فيما لو تذكّر فيه، بخلاف ما لو تذكّر أو تنبّه في البداية حيث يجوز تأخيرها؟

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

قد يجاب عنه أولاً: بأنّ الملازمة غير موجودة عقلاً، إلّا أنّه ثبت بحسب مأمّر فيما سبق أنّ الملازمة متحقّقة بواسطة عدم القول بالفصل بين كون التذكّر في الأثناء أو في الابتداء من جهة المضايقة والمواسعة، فكلّ من ذهب إلى الأوّل يقول به في الثاني في الموردين أي في الوجوب والاستحباب.

وثانياً: المستفاد من ظاهر هذين الخبرين، هو أنّ العدول من الحاضرة إلى الفائتة وكذا إلى الحاضرة السابقة، ليس لمحض التعبد، بل لمراعاة تحصيل الترتيب ومطلوبيّة الابتداء بالمنسيّة، وأنّ وقتها وقت ذكرها، فتكون مطلوبيّة العدول متفرّعة على مطلوبيّة الترتيب والفوريّة، فليس له مطلوبيّة مستقلة كي يُحمل على الوجوب.

بل يمكن التأييد لعدم الوجوب لولا ضعفه بالإرسال، ما رواه الواسطي في كتابه مرسلًا عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «من كان في صلاة ثم ذكر صلاة أخرى فاتته، أتمّ التي هو فيها ثمّ قضى ما فاتته».

و قال صاحب «مصباح الفقيه» بعد نقل الرواية: (إنّه حكى عنه أيضاً في موضع آخر من كتابه نسبته هذا إلى أهل البيت عليهم السلام، فليتأمل)، انتهى كلامه^(١).

فروع مسألة العدول

هنا فروعٌ لا بأس بذكرها:

الفرع الأوّل: في أنّ جواز العدول وصحّته - على حسب ظاهر الأدلّة بل صريحها - ثابتٌ في موارد معيّنة لها شروط:

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ص ٤٧٨، حكاه عنه السيّد ابن طاووس في رسالة عدم مضايقة الفوائت (المنشورة ضمن مجلّة تراثنا، السنة الثانية، العددان الثاني والثالث) ٣٤٣ - ٣٤٤.

الأول: إذا كان محلّ العدول باقياً؛ مثل ما لو كان المعدول عنه مع المعدول إليه مساوياً في العدد كالظهرين، سواءً كانتا فائتتين أو حاضرتين أو مختلفتين من الحاضرة والغائبة.

وثانياً: إذا كان المعدول إليه أكثر عدداً عن المعدول عنه؛ مثل ما لو فرض المعدول عنه كان صباحاً والمعدول إليه عشاءً أو مغرباً، وأمّا إذا كان الأمر عكس ذلك بأن كان المعدول عنه أكثر عدداً من المعدول إليه، مثل ما لو كان المعدول إليه صباحاً والمعدول عنه ظهراً أو عصرّاً أو غير ذلك ما هو أكثر عدداً، فجواز العدول عنه إلى غيره مشروطٌ بأن لم يكن متجاوزاً عن المحلّ الذي يمكن العدول إليه. والقدر المتيقّن من صورة جواز العدول هو ملاحظة أن لا يلزم منه زيادة ركن في المعدول إليه كالركوع مثلاً، لا مطلق الزيادة السهوئية مثل القيام ونحوه، مثل ما لو سهى ودخل في الظهر سهواً وأتى بركعتين، ثمّ قام وقبل أن يركع بركعةً ثالثة ذكر أن عليه صلاة الصبح، فإنّه يجوز له العدول إلى الصبح، لأنّ محلّ العدول باقٍ حيث لم يدخل في الركوع الركعة الثالثة، وإن زاد في صلاته قياماً، لكنّه ليس بركنٍ حتّى يوجب البطلان، أو القول بالمضيّ على ما بيده باعتبار تجاوزه عن محلّ جواز العدول على حسب اختلاف الرأي في ذلك، من صدق التجاوز بمطلق الزيادة لا بالركن فقط، والعلة في ذلك ليس إلّا أنّه القدر المتيقّن المستفاد من الأدلّة في محلّ جواز العدول، الذي يعدّ في حدّ نفسه مخالفاً للقواعد والأدلّة، فيكتفى فيه بالقدر المتيقّن في جواز العدول.

أقول: فليكن على ذكرٍ منك بأنّ جواز العدول في المتساويين عدداً باقٍ إلى أن يفرغ بالتسليم قبل تحقّق السلام، إن قلنا بجزئية السلام للصلاة، لأنّ الوقت المتعلّق بالعدول مشتركٌ بينهما في جميع الصلاة، فيبقى حكمه ما دام الوقت باقياً،

كما لا يخفى، وهذا هو المشهور بين الفقهاء، خلافاً لما يظهر من العلامة في «المنتهى» من التأمل في صدق التجاوز عن المحلّ بزيادة القيام أيضاً، فكأنّه أراد أنّ مطلق الزيادة سواء كان ركناً أو غير ركن إذا وقع عن سهو، كان كافياً في صدق التجاوز عن المحلّ فلا يجوز له العدول.

ولعلّ مستنده دعوى قصور الأدلّة عن إفادة جوازه في مثل الفرض، مع مخالفة الحكم للأصل، وإن كان مقتضى الاستصحاب عند الشكّ فيه هو الجواز لو لم يرجع الشكّ هنا إلى الشكّ في المقتضي الذي ليس بحجّة؛ لإمكان دعوى أنّ المستفاد من الأدلّة لم يكن إلّا جواز هذا المقدار الذي لم يزد شيئاً في المعدول إليه، دون الزائد منه.

لا يقال: إنّ مقتضى جواز العدول في المتساويين عدداً، هو جوازه إلى أن يقع التسليم قبل أن يتخلّل المنافي، حيث لم يزد في مثل الصبح إلّا التسليم، وهو ليس بركن فيصدق عليه بقاء جواز العدول.

لأنّا نقول: إنّ ملاك بقاء محلّ العدول، هو بقائه في ظرف كونه في الصلاة، دون ما لو خرج عنها بواسطة التسليم، فالإشكال في مثله ليس لأجل عدم وقوع شيء زائد حتّى يقال إنّ محلّ العدول باقٍ، بل المناقشة فيه في خروجه عن ما يمكن فيه العدول.

والحاصل: أنّ صدق البقاء وعدمه عرفاً، لا بدّ أن يلاحظ مع حفظ كونه في الصلاة المعدول عنه، ولو لم يتحقّق شيئاً زائداً على المعدول إليه، مع نيّته فيه، ما لم تخرج عن أصل الصلاة، وهذه الظرفيّة مستفادة عن جملة وردت في صحيح عبد الرحمن، بقوله عليه السلام: (فإذا ذكرها وهو في صلاة بدأ بالتي نسي). ومن الواضح أنّ وقوع العدول بعد التسليم ولو قبل وقوع المنافي، لا يوجب صدق تحقّق العدول في الصلاة، ولو لم يصدق في حقّه أنّه زاد شيئاً سهواً في المعدول إليه، حتّى لا يجوز الرجوع عنه.

فعلى هذا يصير وجه عدم جواز العدول وقوع أحد الأمرين:
إما الخروج عن ظرفية الصلاة، كالمثال الذي مثل به بأن يكون محل العدول
بعد التسليم، قبل وقوع المنافي عنه.

و إما دخوله فيما يوجب العدول وقوع زيادة ركن في المعدول إليه على
مسلك المشهور، أو وقوع مطلق الزيادة من الأفعال في المعدول إليه على مسلك
العلامة في «المنتهى»، فليتمل.

الفرع الثاني: أن العدول من اللاحقة إلى السابقة:

تارة: يكون في صلاة واحدة معينة، بأي قسم كانت، من الحاضرة إلى
الحاضرة، أو من الفائتة إلى الحاضرة أو بالعكس، أو من الفائتة إلى فائتة أخرى
سابقة منها.

و أخرى: لا يكون كذلك، بل كانت متعددة، بأنه إن عدل إلى السابقة ظهر له
وجود سابقة أخرى قبل هذه، وهكذا لما بعدها.

و السؤال حينئذٍ عن أنه هل يشمل الدليل الذي ورد في العدول لمثل هذا
الآخر الذي ظهر الأمر له كونه متعدداً، أم أنه مختص بواحدة معينة؟
أقول: الجمود على ظاهر اللفظ يقتضي الحكم بالثاني دون الأول.

اللهم إلا أن يدعى، بأنه كان من باب التمثيل لا لخصوصية في الوحدة؛
خصوصاً عند من ذهب إلى المضايقة في الفائتة، وأوجب العدول إلى السابقة،
حيث يجري هذا الحكم في المتعدد أيضاً، أو يلحق المتعدد بالوحدة لأجل تنقيح
المناط، بأن يقال إن ملاك جواز العدول في الوحدة، ليس إلا لتحصيل ما هو حقه
التقديم، وهذا الملاك موجود في المتعدد أيضاً بمثل الموجود في الوحدة، ولكن
إثبات أن الملاك هو هذا، خصوصاً عند أهل الموسعة لا تخلو عن نظر، وإن كان

القول به لا يخلو عن وجه، لا سيما لو تمسك فيه بإطلاق حديث عبد الرحمن، الشامل لهذا الفرض أيضاً لو لم نسلم في صحيحة زرارة كما لا يخفى.

الفرع الثالث: لا إشكال في شمول صحيح زرارة وعبد الرحمن للعدول وجوازه، إذا كان ما يرجع إليه واحدة معيّنة، وكذا على فرض قبول جواز العدول حتى في المتعدد، إذا تصاعد إلى السابقة وبعدها بسابقة أخرى، وهكذا ترمى إلى المتعدد، ولكن بعد ذلك قد توجه أنه قد برأ عما صار إليه وأراد الرجوع حتى يبلغ إلى الأولى، فهل يشمل أدلة جواز العدول هذا الفرض ويحكم بالصحة أم لا؟

أقول: الذي يظهر من «البيان» و «الروضة» دخول مثل ذلك في أدلة جواز العدول، فيعمل بها كما يعمل بالواحدة المعيّنة غير الراجعة، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث قال: (ومن الواضح عدم تناول الصحيح المزبور له، بل أقصاه العدول إلى السابقة الواحدة، اللهم إلا أن يقطع بإرادة المثال منه مؤيداً بظاهر خبر عبد الرحمن، لكنّه جرأة، والأولى مراعاة الاحتياط، اقتصاراً فيما خالف القواعد العظيمة على المتيقن)، انتهى محلّ الحاجة من كلامه^(١).

ولكن التأمل ربّما يوجب الحكم بالتفصيل:

بين القائل بالمضايقة من الحكم بالعدول لتحصيل ما هو الواجب الذي يعدّ ذلك موافقاً للاحتياط. وبين القائل بالمواسعة.

وعليه، فالرجوع يكون إلى ما هو القدر المتيقن من العدول دون غيره كما ذكره صاحب «الجواهر».

ومن ذلك يظهر أيضاً حكم العدول من الحاضرة إلى الفائتة المشتبهة، التي يجب تكريرها ثلاث أو خمس مرات لتحصيل أصل الفائتة المرددة بين الأصيل

(١) الجواهر، ج ١٣ / ١٠٩.

والمقدمة، والدليل على هذا الحكم مأمّر من لزوم ملاحظة التفصيل المذكور، حيث يجب إذا كان أصل العدول واجباً، ولو كان في التكرير مردداً بين الأصيل والمقدمة، وليس الأمر كذلك على الموسعة، بل يجوز الإتيان ولو بصورة العدول جمعاً بين الأصيل والمقدمة كما لا يخفى.

ويتفرّع على ذلك ما قاله صاحب «الجواهر» - و (سائر ما يجب مقدّمةً للترتيب المشتبه أو غيره، لكن عليه أن يتخيّر فيما يعدل إليها منها، لو اشترك في بقاء محلّ العدول، ويسقط بعضها لو كان قد تعدّاه، كما لو فرض كونه في رابعة الحاضرة بعد ركوعها، فإنّه يتعيّن عليه حينئذٍ العدول إلى الرباعية المرددة عندنا، أي بين الثلاث، وهي الثنائية والثلاثية والرباعية، أو المعينة عند من أوجب الخمس أي خمس صلوات يومية).

ومثله في التخيير المزبور والتعيين لو كانت عليه فوائت متعدّدة، ذكرها في أثناء الحاضرة، وقلنا بسقوط الترتيب بين الفوائت؛ إمّا حال النسيان أو مطلقاً كما هو واضح فتأمّل)، انتهى محلّ الحاجة.

أقول: ذكرنا الكلامه ﷺ كان لأجل بيان ما يتفرّع على مبنى المختار في المسألة من المضايقة أو الموسعة، ومن شمول دليل العدول وعدمه كما لا يخفى.

الفرع الرابع: في كيفية وقوع العدول، هل يكون باللفظ أو بالقلب؟ ثم على الثاني هل عليه أن ينوي كون مجموع الصلاة من أولها ممّا مضى منها وما بقي من الصلاة تصير إلى السابقة، أو يكفي في نيّة العدول أن يراد كون الباقي من الصلاة السابقة دون ما مضى، لأنّه انقلاب شرعي تابع للنيّة المرتبطة بالباقي؟

ولا يبعد كون الأخير هو المطلوب، كما يظهر موافقة صاحب «الجواهر» ذلك بقوله: (ولو أنّه يمكن حمل الصحيح على إرادة نيّة العدول بما بقي له من صلاته

قوله ﷺ: ولو صلى الحاضرة مع الذكر أعاد (١).

كان جيّداً). ومن الواضح عدم تغيير شيء عما وقع، إلا أن الشارع قد قبله للمعدول إليه، وذلك يكفي في الإتيان بما بقي للسابقة بواسطة النية دون التلفّظ. ومن ذلك يظهر أنه لو لم يقم بالنية، لم يحتسب من الأولى، وينبغي الحكم بالبطالان عند من أوجب العدول بخلاف من لا يراه واجباً. وأيضاً: لا يجب عليه التعرّض لباقي خصوصيات النية حتّى القربة لكفاية ما وقع في النية الأولى التي جعلها الشارع للمعدول إليها. كما أنه لا إشكال في لزوم أن يكون وقوع النية في وقتٍ يمكن له العدول، كما بيّنا ذلك فيما سبق تفصيلاً فلا نعيد.

وأيضاً: لا يشترط في جواز العدول التماثل في الجهر والإخفات، بل يجوز على كلّ تقدير، كما نُقل الإجماع عليه. نعم، لا بدّ من رعاية ما هو الواجب في المعدول إليه إن فرض كونه مخالفاً لما في المعدول عنه من حيث الجهر والإخفات، والظاهر عدم لزوم إعادة ما مضى من القراءة لو كان خلاف ما يريد إتيانها في الجهر والإخفات، بل يديم القراءة بما يطابق المعدول إليه، ولو كان في وسط القراءة، وليس ذلك إلا لإطلاق الأدلة في ذلك؛ لأنّ المذكور في الأدلة ليس إلا أصل العدول، وأما سائر الأمور فلو كانت واجبة الرعاية عند العدول، لزم على الشارع التنبيه عليها، حتّى يتّبع كما لا يخفى.

(١) مختار المصنّف في المسألة هو وجوب تقديم الفاتحة على الحاضرة مع سعة الوقت، لو كانت واحدة، ولذلك حكم بوجوب العدول لو تذكّر في الأثناء، و يتفرّع عليه ولزوم الإعادة لو صلى الحاضرة قبل الإتيان بالفاتحة الواحدة في سعة الوقت، فيلزم على هذا القول كون الحكم في الفاتحة الواحدة هي المضايقة، و

قوله ﷺ: ولو دخل في نافلة وذكر أنّ عليه فريضة، استأنف الفريضة (١).

وجوب رعاية الترتيب، فلو تركه متعمداً بطلت الصلاة ويحكم عليها بالإعادة كما في العبارة التصريح بذلك، خلافاً لمن يقول بالمواسعة فإنه لا يلزم عليه إعادة الصلاة لصحتها، حيث لا يكون تقديم الفائتة شرطاً في صحة الحاضرة، ولكن بما أنّ العدول إلى الفائتة يعدّ خلافاً للأصل، فلا بدّ فيه من الاقتصار على موضع اليقين، وهو غير صورة العدول، هذا بخلاف ما لو قلنا بالمضايقة فإنّ العدول لا بدّ أن يكون فيما لم يكن المعدول عنه باطلاً، وإلاّ لا معنى للعدول في الفريضة الباطلة كما لا يخفى.

ومنه يظهر حكم فرد آخر، وهو ما لو تعمّد تقديم اللاحق من الفوائت على السابق:

فإنّه بناءً على عدم شرطية الترتيب فيها؛ تكون صلاته صحيحة لما قد عرفت أنّه مخالفٌ للأصل في العدول، فلا بدّ من الاقتصار فيه على القدر بالمتيقّن. وأما بناءً على فرض شرطية الترتيب تكون باطلة فلا وجه حينئذٍ للعدول عنه. (١) سبب انعقاد هذه المسألة هو البحث عن جواز العدول من النافلة إلى الفريضة الواجبة و عدمه؟

الأقوى أنّه لا يجوز كما عليه الإجماع، على ما في «القواعد»، بمعنى أنّه لم يجز له العدول منها إلى الفريضة، لعدم جواز العدول من النفل إلى الفرض، كما في «السرائر» و «البيان» و «الدروس» و «الذكرى» و «الموجز» و «المسالك» و «المبسوط» و «نهاية الأحكام» وغيرها، بل في «البيان» أنّه لا يسلم له الفرض، وفي بقاء النفل له في فرض العدول وجهٌ ضعيفٌ، وفي «كشف الالتباس» تبطلان معاً، وهو الأقوى عندنا كما هو كذلك عند صاحب «الجواهر» حيث قال: (لأنّه مقتضى أصالة

عدم الجواز، خصوصاً من الأضعف إلى الأقوى وفوات الاستدامة).
 بل قد يؤيد ذلك أن العدول حيث كان مخالفاً للأصل والقاعدة، فلا بد في مثل ذلك من وجود دليل يدل على الجواز وهو في المورد مفقود، كما لا يخفى.
 وبذلك يظهر عدم تمامية ما عن صاحب «المفاتيح» من قوله إن الأظهر جواز مطلق طلب الفضيلة لاشتراك العلة الواردة، لأنه مضافاً إلى كونه مخالفاً للإجماع، ومخالف للقاعدة والأصل أيضاً؛ أنه لم يرد دليل على تجويز ذلك لا بالخصوص في المورد ولا بالعموم الشامل للمقام، إلا بعض ما يتوهم منه الجواز على حسب نقل صاحب «مصباح الفقيه» وهو رواية الحسن بن زياد الصيقل، قال:
 «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي الأولى حتى صلى ركعتين من العصر؟ قال: فليجعلها الأولى وليستأنف العصر.
 قلت: فإنه نسي المغرب حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر؟ قال: فليتم صلاته ثم ليقتض (بعد) المغرب.
 قال: قلت له: جعلت فداك، قلت حين نسي الظهر ثم ذكر وهو في العصر يجعلها الأول، ثم يستأنف، وقلت لهذا (يتم صلاته ثم يقضي بعد المغرب)؟ فقال: ليس هذا مثل هذا؛ إن العصر ليس بعدها صلاة، والعشاء بعدها صلاة»^(١).
وجه الاستدلال: - على ما في «مصباح الفقيه» - دعوى أنه يفهم من التعليل أن مناط الأمر بالعدول من العصر، هو التحرز عن فعل الظهر في الوقت المرجوح، وقضية ذلك جوازه لمطلق طلب الفضيلة.
 ثم قال: وفيه ما لا يخفى، بأنه قياس مع الفارق، لأنه من الواضح أنه لو سلمنا إمكان استفادة ذلك في الفريضة، كيف يمكن تسريه إلى ما هو المختلف في النوع

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

بالعدول من الأضعف إلى الأقوى.

كما يجري هذا الإشكال في صحيحة زرارة، حيث علّل فيه جواز العدول من العصر إلى الظهر، بقوله: (فإنّما هي أربع مكان أربع)، حيث يكون التشابه في العدد ملاكاً لجواز العدول، أو وجوبه في كلّ صلاة بواسطة وجود غرضٍ راجحٍ شرعاً، سواء كان التشابه في الفريضتين أو نافلتين أو مختلفتين.

والجواب عنه: لو سلّمنا ذلك في المتشابهين من الفريضة، فإنّه كيف يجوز ذلك في المختلفين بحسب النوع؟ فإنّ إثبات ذلك يحتاج إلى ورود دليل يفيد ذلك به، خصوصاً بعدما ثبت أنّ أصل العدول مخالفٌ للأصل والقاعدة، فكيف يجوز تسريه إلى مختلف النوع؟!

و ممّا ذكرنا تبين تمامية الحكم و عدم خفاء فيه، ولذلك لم يناقش أحد من الفقهاء في هذا الحكم إلّا الشاذ منهم.

و أيضاً: ربّما يتوهم جواز العدول من النفل إلى الفريضة، كما يجوز عكسه أي العدول من الفريضة إلى النافلة في موارد متعدّدة، مثل النفل لناسي سورة الجمعة يومها أو ناسي الأذان يريد تداركهما، أو من أراد إدراك الجماعة يجعلها نافلة وأمثال ذلك، فكما أنّه في هذه الموارد يجوز ذلك رغم لاختلاف نوع الصلاة من الفريضة إلى النافلة كذلك يجوز في العدول من النافلة إلى الفريضة.

ولكنّه مندفع أولاً: بأنّه قياس، وهو عندنا محرّم فلا يجوز.

وثانياً: أنّه قياس مع الفارق؛ لما قد عرفت أنّا نتّبع الدليل، ففي كلّ مورد ورد الدليل على جواز التنفّل في أيّ قسم منه من الأداء إلى القضاء أو بالعكس من الفريضة إلى النافلة نقبله، بخلاف ما لو لم يرد في الدليل كما في المقام، فلا بدّ فيه من التوقّف كما لا يخفى.

ثم يتفرّع هنا فرع آخر: وهو أنّه لو دخل في النافلة، فهل يجوز له قطعها والشروع بالفريضة، سواءً دخلها نسياناً كما هو المقصود كثيراً، أو عمداً كما قد يتضيق أم لا؟

أقول: الحكم في هذا الفرع مبنيٌّ على ملاحظة المبنى:

فعلى القول بالمضايقة، وعدم جواز إتيان النافلة في وقت الفريضة، فلا إشكال على هذا القول من بطلان النافلة، إذا كان دخوله فيها عمديّاً، لأنّه كان حراماً، والنهي في العبادات موجب للفساد وهو واضح.

ولكن الذي يليق البحث في أطرافه، هو ما لو كان دخوله فيها نسياناً لا عمداً، فهل يجب قطعها والابتداء بالفريضة، أم أنّ وجوب تقديم الفريضة على النافلة يكون فيما إذا لم يدخل، وأمّا بعد الدخول فيجوز إتمامها؟ فيه وجهان خصوصاً إذا قلنا بحرمة إبطال العمل بعد انعقاده، حتّى في النافلة، تمسّكاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١) كما تمسّك به بعض الفقهاء.

وأما على الموسعة، أو القول بجواز التطوّع في وقت الفريضة، كما عليه المشهور، فلا إشكال في جواز إدامة النافلة بعد التنبّه، لا سيّما إذا قلنا بحرمة الإبطال عمداً، كما لا يخفى على المتأمّل، فعليه أن يُتِمَّ النافلة ثمّ يستأنف الفريضة كما عليه الأكثر.

وقد يتوهّم: بأنّه إذا قلنا بحرمة قطع النافلة، فإنّ لازمها خروجها عن كونها تطوّعاً بالشروع، فلا يعمّها الأخبار الناهية، بل تبقى على حكمها وهو وجوب المضي، هذا كما عن «مصباح الفقيه».

(١) سورة محمد، الآية ٣٣.

ثم استدرك بقوله: (نعم، لو عمَّها تلك الأخبار، خرجت عن موضوع ما دلَّ على حرمة القطع، لأنَّ مقتضى عمومها بعد تسليم دلالتها على الحرمة؛ حصول الانقطاع لا القطع كما لا يخفى على المتأمل)، انتهى كلامه^(١).

قلنا: إنَّ التأمل يحكم بخلاف ذلك؛ لوضوح أنَّ النافلة تكون على ما افتتحت، ولذلك لم يجز العدول عنها إلى الفريضة بسبب التقيّة، غاية الأمر حيث إنه نهى الشارع عن التطوُّع في وقت الفريضة؛ فلازم ذلك أنَّه إن كان دخوله فيها بالنسيان، وقلنا بجواز قطع النافلة، فلا بدَّ من قطعها بالإبطال، فتكون إدامتها غير جائزة، بل تكون حراماً لكونها تشريعاً في الدِّين، ومن الواضح أنَّه لو كان بصورة الانقطاع يكون بطلانه قهرياً، فلا معنى حينئذٍ النهي عن التطوُّع في وقت الفريضة، رغم أنَّه يشاهد ورود النهي عنه في الأخبار، ولذلك يقال إنَّ الاستمرار فيها بعنوان النافلة تشريعٌ محرَّم.

كما يرد على ما قاله من: (أنَّ النافلة بالشروع فيها يخرج عن كونه تطوُّعاً، فلا يعمُّها أخبار الناهية).

وهو أنَّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه، بل مقتضى الدليل وجوب إدامته مع كونها نافلة ويحرم قطعها، نظير الحجِّ المندوب فهو مندوبٌ حتّى بعد الدخول والشروع فيه فإذا شرع وجب عليه إتمامه ويحرم قطعه، رغم مع كونه في الواقع مندوباً، ولا يتبدّل إلى الفريضة.

وعليه، فوجوب المضى والإدامة هو أعمّ من أن يصير فريضة، أو كانت باقية على ندبه، ولكن يجب إتمامه كما في المقام، وثمرته تظهر في صحّة تعلق النهي عنه في إدامته كتعلق النهي في سائر الموارد.

(١) مصباح الفقيه، ج ٥ / ٤٨٦.

قوله ﷺ: وتقصي صلاة السفر قصراً ولو في الحضر، وصلاة الحضر تماماً وفي

السفر (١).

(١) وفي «الجواهر» بلا خلاف بيننا في شيءٍ منهما نقلاً وتحصيلاً بل إجماعاً كذلك، بل في «المدارك» أنه قول العلماء كافة إلا من شذَّ، بل في «الذكرى» لا خلاف بين المسلمين في الحكم الثاني، أي كون صلاة الحضر تماماً ولو في السفر، إلا من المزيّ حيث قال: (القصر لو قضيت في السفر)، كما ذكر العلامة في «التذكرة» إجماع العلماء عليه - أي على ما في المتن - إلا من المزي، حيث يقول على ما هو المنقول عن «الذكرى» بأن الاعتبار بحالة الفعل كالمرضى إذا قضى، فإنه يعتبر حاله والتميم كذلك؛ ولازم كلامه الإتيان قصراً لو قضى في السفر صلاة الحضر.

أقول: وكيف كان، العمدية بيان الدليل على ما هو المختار عند الإمامية، وهو ورود أخبار كثيرة دالة على ذلك وفيها الصحاح:

منها: رواية مضمرة وهي صحيحة زرارة أو حسنته، قال: «رجلٌ فاتته صلاة من صلاة السفر فذكر في الحضر؟ قال: يقضي ما فاتته كما فاتته؛ إن كانت صلاة السفر أداها في الحضر مثلها، وإن كانت صلاة الحضر، فليقض في السفر صلاة الحضر كما فاتته»^(١).

ومنها: صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا نسي الرجل صلاة أو صلاها بغير طهور وهو مقيم أو سافر فذكرها، فليقض الذي وجب عليه، لا يزيد على ذلك ولا ينقص منه؛ من نسي أربعاً فليقض أربعاً حين يذكرها مسافراً كان أو مقيماً، وإن نسي ركعتين صلى ركعتين إذا ذكرها مسافراً كان أو مقيماً»^(٢).

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٦ من أبواب صلاة القضاء، الحديث ١ و ٤.

ومنها: رواية عمّار، في حديث عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل تكون عليه صلاة في الحضر هل يقضيها وهو مسافر؟ قال: يقضيها بالليل على الأرض، فأما على الظهر فلا، ويصلي كما يصلي في الحضر»^(١).

ومنها: روايته الأخرى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المسافر يمرض ولا يقدر أن يصلي المكتوبة؟ قال: يقضي إذا أقام مثل صلاة المسافر بالتقصير»^(٢).

مضافاً إلى النبوي المشهور الذي ذكره المحقق في «المعتبر»: «مَنْ فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»^(٣). حيث يفهم من عموم التشبيه، المشابهة في جميع الخصوصيات، من العدد والهيئة وسائر الخصوصيات من الجهر والإخفات، بل في «الخلاف» دعوى الإجماع فيهما، بل هو ظاهر معقد إجماع «التذكرة» على كون القضاء كالفوائت هيئة وعدداً، بل هو المفهوم من كونه قضاءً لما فات.

كما يؤيد المشابهة: ثبوت جميع أحكام الأداء من السهو والشك والظن والشرائط والأجزاء والمستحبات فيها من القنوت وغيره؛ لوضوح أنّ القضاء ليس إلّا الأداء بعينه، إلّا أنّه واقع في خارج الوقت، بل وهكذا في المقدمات حتّى استحباب الأذان والإقامة وإن رخص في سقوط الأوّل أي الأذان عن صلاة غير الأولى، كما أنّه رخص في تركه لو كانت عليه فوائت، ويجمعها بين الفريضتين كالظهرين والعشائين وبين غيرهما كالعصر والمغرب مثلاً والعشاء والصبح، تخفيفاً من الشارع على القاضي، وطلباً للمسارعة في قضاء ما عليه كما لا يخفى.

الفرع الأول: أنّه لو نسي في القضاء من الأجزاء ما لا يكون نسيانه في الأداء موجباً للبطلان، مثل القراءة حيث لا يكون نسيانها قادحاً للصحة في الأداء، هكذا

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢ و ٥.

(٣) نقله المحقق في المعبر، ج ٢ / ٤٠٦.

يكون في القضاء، فكأنَّ جزئيتها مشروطة بأن يكون حين الفعل متذكراً، فمع الغفلة حين العمل لا تكون القراءة جزءاً.

ودعوى: اشتغال ذمته بها في حال الفوت، فيجب حينئذٍ في القضاء إتيانه. **مدفوعة:** بما ثبت سابقاً من أنَّ الذمة غير مشغولة حال الفوت كما كان في الوقت الموسع كذلك؛ لأنَّ جزئية الجزء في مثل القراءة منوطة بكونه حين الفعل متذكراً، وإلا فلا يكون جزءاً، والعلة في ذلك هو أنَّ القضاء مثل الأداء في جميع الأمور، إلاَّ أنه يكون في خارج الوقت.

أقول: ومن ذلك يظهر أنَّه لا بدَّ أن يلاحظ في القضاء مثل ما يلاحظ في الأداء، من رعاية ما هو المطلوب عند الشرع حال الإتيان، من تبدل القيام إلى الجلوس، أو الاضطجاع، مع ملاحظة أنَّ الصلاة لا تُترك بحال في حال الأداء، فعليه لو قام المصلّي بترك جزءٍ حين القضاء بصورة الاضطرار كما لو ترك القيام مع كونه قادراً على إتيانه قائماً، فإنَّه لا يجزي ولو كان في حال الأداء عاجزاً عنه؛ لأنَّ ملاك حكم القضاء ملاحظة نفسه من جهة تلك العوارض مثل الأداء، كما هو المستفاد من حكم القضاء بالنظر إلى المشابهة كما لا يخفى، ولذلك نصَّ على قيام المشابهة غير واحدٍ من الأصحاب، بل في «مفتاح الكرامة» نقلاً عن «إرشاد الجعفرية» أنَّ وجوب رعاية الهيئات وقت الفعل لا وقت الفوات أمرٌ إجماعيٌّ، لا خلاف لأحدٍ من أصحابنا فيه، بل هو من الواضحات التي لا تحتاج إلى تأمل، هذا كما في «الجواهر»^(١).

الفرع الثاني: ومن جملة ما يترتب على ما جاء في الفرع الأول من وجوب الهيئات وقت الفعل لا وقت الفوت؛ ما نصَّ عليه الأصحاب في «القواعد» و «التذكرة» و «الذكرى» و «الموجز»، من سقوط كيفية صلاة شدة الخوف في

(١) الجواهر، ج ١٣ / ١١٣.

قضائها وقت الأَمْن؛ لما قد عرفت بأنّ الملاك في القضاء رعاية حال الفعل، ولو كان في الحال السابق في شدّة الخوف المؤثرة في كَيْفِيَّة الصلاة، كما أنّ مقتضى استيعاب الخوف لتمام الوقت هو القصر، بخلاف ما لم يكن مستوعباً، فإنّه حينئذٍ يجب عليه التمام.

بل ربّما يقال: بأنّه لو خلا من الوقت مقدار الطهارة وفعلها تامّة فيجب عليه التمام، بل يمكن التمسك بدليل (من أدرك ركعة كَمَن أدرك تمامها) بالنسبة من عارض على المصلي بمقدار ركعة من الأَمْن، فلازم شمول دليله للمقام وجوب القضاء عليه تماماً، لأنّ الأصل في الصلاة هو التمام، وقد أدرك مصحح الصلاة - أعني الركعة - مع الأَمْن.

وقد استجوده صاحب «الجواهر» بقوله: (وهو جيّد لا بأس به).

أقول: الظاهر من كلمات الفقهاء، بل هو صريح كلام الشهيد منهم، أنّ التمام متى تعيّن في وقتٍ من أوقات الأداء، كان هو الذي يتعلّق على ذمّته في القضاء، ولا بدّ من مراعاته، وإن كان المخاطب به حال الفوات هو القصر، ولعلّ الوجه في ذلك هو لزوم ملاحظة جميع وقت الأداء؛ فإنّ كان قد وجد فيه الوقت لإتيان العمل مع الأَمْن، انتقل العمل إلى ذمّته تماماً، ولو صار بعد ذلك نتيجة شدّة الخوف ناقصاً وللقصر.

الفرع الثالث: وهو متفرع على نتيجة الحكم في الفرع السابق، وهو أنّه من كان حاضراً في أوّل الوقت ثمّ سافر فيه وفاتته الصلاة المخاطب بقصرها في حاله، وجب عليه التمام في القضاء، كما أنّه يجب عليه التمام لو كان مسافراً في الوقت ثمّ حضر؛ لما ثبت من أنّ الملاك وجود فترة يقدر فيها الإتيان بالتمام، سواء كان في أوّل الوقت أو في آخره، ولعلّ الوجه عندهم افتراضهم أنّ الأصل في الصلاة هو التمام فهو أولى بالرعاية في القضاء.

أقول: ولكنّه غير مقبولٍ عند الأكثر، ولذلك قال صاحب «الجواهر» بعد نقل ذلك: (وفيه بحث إن لم يكن منع، لأنّ الأكثر كما في «المفتاح» لزوم مراعاة حال الفوات بالنسبة إلى السفر والحضر لا الوجوب، بل هذا هو الأقوى لأنّ الفاتّة حقيقةً هو هذا لا الأوّل الذي قد رخص الشارع تأخير الموجب لارتفاع الوجوب في الوقت عن المكلف).

وفيه: بعد التأمّل والدقّة يظهر عدم تماميّة ما احتمله صاحب «الجواهر» من التفصيل بين القصر في شدّة الخوف، والقصر في السفر، حيث قال: (اللّهمّ إلّا أن يفرّقوا بين القصر الذي منشؤه الخوف، والقصر الذي منشؤه السفر؛ فإنّ الأوّل قريب إلى الإلحاق بكيفيّة صلاة الخوف، فلا يراعى إلّا مع الاستيعاب، بخلاف الثاني فإنّه كفيّة مطلوبة لذاتها كالتمام، فيراعى فيه حال الفوات لا حال الوجوب، حتّى لو اجتمع مع الخوف أيضاً، وهو لا يخلو من وجه، وإن كان الأقوى في النظر خلافه؛ لما عرفت من أنّه الكيفيّة المطلوبة للفاتّة وإن كان منشأ طلبها الخوف)، انتهى كلامه.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد في آخر كلامه، من عدم التفاوت فيما يوجب القصر من الخوف أو السفر كما لا يخفى.

الفرع الرابع: في حكم من فاتته صلاة في حال شدّة الخوف؛ فقد حكى عن غير واحدٍ من الأصحاب كالعلامة في «التذكرة»، والشهيد في «الذكرى»، والمحقق الكركي في «جامع المقاصد»، وابن فهد الحلبي في «الموجز الحاوي» من التصريح بأنّه يقضيها قصراً، والظاهر أنّ مرادهم هو الإتيان بصلاة المختار قصراً، بالمراعاة في القضاء قصراً، كما كان في الأداء كذلك لو أتى به في ذلك الوقت.

ولكن أورد عليهم المحقق الهمداني رحمته الله **بقوله:** (وهو لا يخلو من إشكال، فإنّ قضيّة ما عرفت مراعاة حال الفعل حتّى في عدد الركعات، إذ الظاهر أنّ شدّة

الخوف من قبيل الأعذار المسوغة للقصر، لا الأسباب الموجبة لتبديل الموضوع كالسفر، ولذا يُشكل الالتزام بجوازها اختياراً بتأخير الصلاة عمداً لدى العلم بحصول موجبها أو تقديمها لدى العلم بزوال الخوف في سعة الوقت، أو الإتيان بها في محلّ الخوف مع التمكن حال الصلاة من الانتقال إلى موضع الأمن.

والحاصل: أنّ صلاة الخوف بحسب الظاهر صلاة اضطرارية سوّغت الضرورة تخفيفها كمّاً وكيفاً، فيشكل حينئذٍ استفادة التقصير في قضائها من الأخبار الواردة في أنّ من فاتته صلاة مقصورة يقضيها قصراً؛ لأنّ تلك الأخبار وردت في صلاة السفر التي لا تقضى حال أدائها للإتمام كما لا يخفى، وليس لتلك الأخبار إطلاق أو عمومٌ صالح للاستناد إليه فيما نحن فيه كما لا يخفى على المتأمل، فوجوب التمام إن لم يكن أقوى، فلا أقلّ من وجوب رعاية الاحتياط فيه بالجمع بين القصر والإتمام، إذ المورد من قبيل الشكّ في المكلف به الذي يجب فيه الاحتياط)، انتهى كلامه^(١).

أقول: لا يخفى أنّ حكم القضاء لا بدّ أن يكون مثل حكم الأداء في الكيفيات من جهة الإتمام والقصر، بأن يكون كلّما عرض على الأداء من الحالات لا بدّ أن يعرض ذلك على القضاء حال إتيان العمل من الضرورة وغيرها، وحينئذٍ: قد يكون توافق بين حال الأداء وحال القضاء من حيث القصر والإتمام، وقد يكون تخالف.

فعلى الأول: قد يكون المصليّ حال الأداء مختاراً من جميع الجهات، فيمكن أن يأتي الصلاة بحسب هذه الحالة من دون تغيير، فلو فرض ترك مثل هذه الصلاة نسياناً، لا بدّ أن يقضي هذه الصلاة على مثل حالة الأداء، بدليل إطلاق قوله عليه السلام:

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٤٩٤ - ٤٩٥.

«اقض ما فاتك كما فات»، والتشابه هنا يحكم بإتيان القضاء مثل حال الأداء من جميع الجهات، من حيث الأجزاء والشرائط وغير ذلك.

وعلى الثاني: وهو فيما لو كانت الحالة متفاوتة، بأن يفرض مواجهة المصلي عند إتيان صلاة الأداء للخوف الشديد بحيث يضطر إلى الإتيان بالصلاة قصراً، ولكن عرض عليه النسيان، وترك الصلاة في هذه الحالة:

فقد يقال بأن مقتضى التشابه بين الأداء والقضاء بحسب قوله عليه السلام: (اقض ما فات كما فات)، هو الحكم بإتيان الصلاة قصراً، كما كان الأمر كذلك في حال الأداء لو أتى بالصلاة في ذلك الزمان.

وقد يقال بأن المراد من التشابه، ملاحظة كون حال الأداء مثل حال القضاء في زمن الأمن، لكان الواجب عليه هو التمام لا القصر، فهكذا يكون في قضائه بأن يأتي الصلاة تامة، للتشابه الموجود بين الصلاة في حال الضرورة والاختيار، وإن كان بالنظر إلى حال وجودهما في الخارج لو تحقق، كانا متفاوتين حيث وجد القضاء تاماً والأداء لو وجد كان قصراً، فإن التشابه في هذا التقدير يلاحظ مع مجموع ما يعرض على كل واحدٍ منهما من حالات التمام والقصر، فيصدق عليه قوله: (اقض ما فات كما فات) في أصل العوارض، وإن اختلف بينها من جهة الهيئة التركيبية من القصر في الأداء لو أتى به، والتمام في صورة القضاء.

والثاني هو الأقوى، كما اختاره صاحب «مصباح الفقيه»، وعلى هذا تكون النتيجة إمكان وجود الاختلاف بحسب الهيئة لو أراد تحققه، بأن يكون في حال الأداء قصراً وفي حال القضاء تاماً.

نعم، الذي ينبغي أن يتأمل فيه، هو أنه لو كان الاختلاف بين الأداء وبين القضاء عكس ما سبق، بأن يكون حال الأداء لو أتى به كان تاماً، بخلاف حال

القضاء حيث لا يقدر الإتيان به إلا قصراً، لوقوعه في شدة الخوف، فهو:
تارة: يكون في حال يعلم بإمكان تحقق الأمن ولو لاحقاً، فلا بد له من
 الانتظار الى حين حصول الأمن حتى يحفظ التشابه في الشكل والهيئة.
وأخرى: لا يأمل زواله بل يقطع بحسب حاله و شرائطه أنه يبقى على ذلك
 إلى آخر عمره، فهل يجوز له الإتيان بالقضاء قصراً بدل الأداء الذي فات منه
 بصورة الأداء لو كان آتياً، به أم أنه حينئذ في حكم فاقد الطهورين الذي يسقط
 عنه الصلاة بالفعل، ولكن ذلك لا ينافي بأن يجب عليه الوصية بأن يخرج عنه
 الصلوات المذكورة من باب أن (الصلاة لا تسقط ولا تترك بحال) فيبدل في هذه
 الحالة بالوصية على ذلك؟

والمسألة لا تخلو عن شبهة، للخلاف في أن دليل (الصلاة لا تسقط بحال) هل
 يعم جميع الحالات حتى الوصية بعد الموت، أم أنه دليل يخص، أو كان نفس
 المكلف دون إيجاب الوصية عليه لما بعد الموت؟ الظاهر الثاني، فإنه لو كان واجباً
 لزم ورود دليل خاص وهو مفقود على الظاهر، فليتنامل.

الفرع الخامس: لو كان المصلي أول الوقت حاضراً وفي آخره مسافراً أو
 بالعكس ففاته الصلاة، فهل يجب عليه أن يقضيها تماماً مطلقاً، أو يراعي حال
 آخر الوقت فإن كان قصراً يقصر وإلا فيتم؟ فيه قولان:

قول: وهو الذي استظهره صاحب «الجواهر» عن غير واحد من الأصحاب،
 بأن واجبه هو الأول، بل صرح الشهيد على ما حكى عنه بأن التمام متى تعين في
 وقت من أوقات الأداء كان هو المراعى في القضاء، وإن كان المخاطب به حال
 الفوات القصير، وعليه فمن كان حاضراً في أول الوقت من اليوم، ثم سافر فيه،
 وفاته الصلاة المخاطب بقصرها حال الفوات، وجب عليه التمام في القضاء، كما

أنّه يجب عليه ذلك لو كان مسافراً في أوّل الوقت ثمّ حضر، ولعلّه لأنّ الأصل في الصلاة التمام.

والقول الآخر: لزوم مراعاة آخر الوقت في القصر والتمام.

ربّما يؤيّد القول الأوّل بما قرّره صاحب «مصباح الفقيه» في ذيل كلام صاحب «الجواهر» بقوله: (أقول: فيما ذكره وجهاً، لكون العبرة بآخر الوقت، من أنّه الفأنت حقيقة لا يخلو أيضاً من بحث؛ إذ الفوت وإن لم يتحقّق صدق اسمه إلّا في آخر الوقت عند تضيّقه عن أداء الفعل، ولكن الملحوظ في صدقه هو ترك الفعل في مجموع الوقت المضروب له، لا خصوص جزئه الآخر، فالذي فاتّه في الحقيقة هو فعل الصلاة في هذا الوقت المضروب له، الذي كان في بعضه حاضراً وفي بعضه مسافراً، وليس أجزاء الوقت موضوعات متعدّدة لوجوبات متميزة، كي يصحّ أن يقال إنّ الجزء الأوّل ارتفع وجوبه في الوقت برخصة الشارع له في التأخير، بل هو وجوبٌ واحد متعلّق بطبيعة الصلاة في وقتٍ موسّع، فليس لها بالمقايضة إلى شيءٍ من أجزاء الوقت من حيث هو وجوب شرعي، وإنما يتعيّن فعله في آخر الوقت بواسطة تركه فيما سبق، لا لكونه بخصوصه مورداً للوجوب، فلو قيل بكون المكلف مخيراً بين مراعاة كلّ من حالتيه في القضاء لكان وجيهاً، ولكن الأحوط مراعاة الآخر، وأحوط منه الجمع بينه وبين التمام إن كان في آخر الوقت مسافراً.

هذا كلّ بناءً على أنّ العبرة في الأداء بحال الفعل كما هو الأقوى، لا بحال الوجوب، وإلّا فهذا البحث ساقطٌ من أصله كما لا يخفى^(١)، انتهى كلامه.

قلنا: إنّ مجرد كون الوقت المضروب للفعل هو من أوّله إلى آخره، لا يوجب

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٤٩٦.

كون الملاك في القضاء هو الإتيان بالتمام؛ لأن مجموع الوقت مشتمل لكلا الفردين من التمام والقصر، فلا يلزم تعيين أحدهما إلا مع ملاحظة بعض الخصوصيات المرجحة لأحدهما، وهو هنا ليس إلا ملاحظة ما يصدق عليه الفوت عرفاً حقيقةً، وهو ليس في المورد إلا القصر أو التمام في صورة عكسه، ولأجل ذلك تمسك هنا بعض لاثبات هذه الخصوصية بأن الأصل في الصلاة هو التمام، وإن ناقش فيه بعض؛ لا يمكن أن يقال بأن المجعول أولاً في الصلاة هي الخالية عن كل شك وسهو، وهي المسماة بفرض الله، وهو ركعتان، ثم أضيف عليها ما يُسمى بفرض النبي ﷺ، فصار المجموع أربع ركعات، فأجيز القصر في الركعات بترك فرض النبي ﷺ في حال السفر، فالمجعول للتمام والقصر حينئذٍ ربّما يكون معاً.

ولو سلم ذلك، وأغمضنا عمّا ذكرنا، نقول حينئذٍ بأن هذا الأصل ربّما يكون مؤيداً لو لم يكن معارضاً مع الصدق العرفي على خلافه، كما في المقام، حيث إنّ الفوت حقيقة ثابتة لآخر الوقت عرفاً، فيجري فيه حينئذٍ قاعدة (اقض ما فات كما فات)، ويثبت المطلوب كما عليه الأكثر، كما صرح بذلك صاحب «مفتاح الكرامة»، وهو الأوجه، وإن كان الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام ممّا لا ينبغي تركه.

الفرع السادس: هل يجزي إتيان القضاء عمّا فات من المصلي في حال الاختيار، إتيانه بصورة الاضطرار، من كونه جالساً أو ماشياً أو مضطجعا وغيرها من الأحوال الاضطرارية التي هي مجزية حال الاضطرار عند الأداء أم لا بد من أن يصبر إلى أن يزول عنه الاضطرار، إن كان يأمل زوال العذر ثم يأتي القضاء مختاراً دون فقد الأجزاء المعتبرة في الأداء؟

الذي يظهر من عدّة من الفقهاء جوازه، كما قد نصّ عليه في «البيان» و «الألفيّة» و «حاشية المحقق الثاني» عليها، و «الموجز» و «الرياض»، وعن «نهاية الأحكام» و «كشف الالتباس» و «الجعفرية» وغيرها، بل عن الخمسة الأخيرة التصريح بأنّه لا يجب التأخير إلى زوال العذر، بل عن ثلاثة منها بأنّه لا يستحبّ، بل لا أجد فيه خلافاً صريحاً، بل هو ظاهر معقد إجماع «إرشاد الجعفرية».

نعم، استثنى من هذه الأمور ما لو كان الفاقد الطهوران، فلا بدّ فيه من تأخير القضاء إلى زمان التمكن من إتيان أحدهما بصورة الترتيب، مدّعياً عليه الإجماع، بل في «الجواهر» أنّه من الظهور مستغنى بها عن الاستثناء المزبور، وعن دعوى الإجماع المسطور، لمعلومية عدم صحّة القضاء بدون الطهورين عندنا، حتّى لو قلنا بها عند الأداء، محافظةً على مصلحة الوقت.

اللّهمّ إلّا أن يدعى أحد مساواة القضاء له بناءً على المضايقة فيه، وفساده واضح. وأمّا في غير فقد الطهورين، فقد عرفت التصريح ممّن مرّت أسماءهم بصحّة القضاء معه، وقد أمضاه صاحب «الجواهر» بقوله: (وهو قويٌّ جداً بناءً على المضايقة)، وجعل وجه ذلك استبعاد جواز التأخير إلى زمان التمكن، لأنّه منافٍ لمقتضى أدلتهم على المضايقة.

فيظهر من كلامه أنّه أخرج هذه الصورة من إطلاق الأدلّة الدالّة على لزوم الإتيان على ما هو المَجْعُول أولاً من الأجزاء والشرائط، وجعل وجهه دلالة الأدلّة على المضايقة، وعدم جواز التأخير إلى حين زوال العذر، كما أنّه ألحق بذلك في الجواز على القول بالمواسعة أيضاً إذا فرض أنّه عرض له الضيق بظنّ عدم التمكن بعد ذلك من الفعل وغيره من مقتضياته، فيجوز له الامتنال الاضطراري.

كما ألحق بذلك أيضاً ما إذا لم يَأْمَلْ زوال العذر أبداً.

فيمكن في جميع هذه الموارد المفروضة دعوى صحّة الفعل، بمقتضى الأدلة الدالة على أنّ الصلاة لا تُترك ولا تسقط بحال، كما هو الحال كذلك في مثل الأداء ووجود المشابهة بينهما في كثير من الأحكام المتعلقة بهما.

نعم، يمكن القول في هذا الفرض أنّه لو كشف الخلاف، وظهر فساد ظنّه ضيق الوقت وجب عليه الإعادة، لعدم ثبوت أجزاء مثل هذا الأمر الخيالي الحاصل حيث ظنّ المكلف خطأ حصول الضيق وعدم احتمال زوال العذر في تمام الوقت، ثم بان خطؤه ومخالفة ظنه للواقع، إذ لم يكن في الواقع ضيقاً، فجعل مثل ذلك بدلاً عن الواقع، تمسكاً بإطلاق الأمر، مشكلاً جداً، كما لا يخفى.

بعد الوقوف على الحكم الصور الثلاثة التي مرّت - وهي المضايقة والمواسعة عند حصول الأعذار المانعة واليأس حقيقة عن زوالها، أو عدم الرجاء بالزوال - جواز الامتثال الاضطراري، بقيت هنا صورة واحدة بناءً على الموساعة وهي ما لو عرض له ذلك، ولكن يأمل زواله بعد فترة غير طويلة، فهل يجوز المبادرة بالامتثال الاضطراري، أم لا بدّ من التأخير حتّى ينقضي ذلك الوقت، ويمكنه الامتثال الاختياري؟

قيل: يجوز المبادرة بالامتثال الاضطراري:

أولاً: تمسكاً بإطلاق الأمر بالقضاء، المستوعب لجميع الأوقات، المقتضي لصحّة الفعل من المكلف فيها جميعاً على حسب تمكّنه.

وثانياً: بمقتضى مدلول ما ورد من قولهم ﷺ: (كلّما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر)^(١). الذي هو من الأبواب التي يفتح منها ألف باب.

وثالثاً: عدم وجوب الانتظار إلى ضيق الوقت في الأداء في سائر هذه

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١٦.

الأعذار، لظهور الأدلة من الدالة على جواز الصلاة على الراحلة وغيرها فيه.
ورابعاً: ورد أن القضاء عين الأداء إلا في الوقت، بل هو بعد حلول الليل يصير كالواجب الواحد الذي له وقتان: اختياري واضطراري، فوقت الأداء للأول ووقت القضاء للثاني، فجميع ما ثبت للفعل في الحال الأول يثبت للثاني، ضرورة لحوق هذه الأحكام للفعل نفسه من غير مدخلية وقته فيه.

أقول: هذه الوجوه الأربعة لا تُسَمِّن ولا تُغْنِي من جوع، لأنَّه من الواضح أن إطلاق جزئية الجزء وشرطية الشرط يقتضي الحكم بلزوم رعايته حتى المقدور، خصوصاً مع ملاحظة العلم بالزوال في أقرب الأزمان، الموجب للقطع بفساد هذه الدعوى، لأنَّ متعلِّق الأمر وإطلاقه بطلبان امتثال الفعل الجامع للشرائط والأجزاء، وإن كان المكلف مخيراً في الإتيان به في أي وقت شاء، ولكن مع حفظ الشرائط والأجزاء؛ لأنَّه من المعلوم الذي لا يشكُّ أحد أن مفهوم هذه الأوامر شيء واحد، إلا أن أوقاته متعدّدة، أي مطلوب الشارع فرد آخر منه في الوقت الثاني أو الثالث بدليل آخر، لا أنَّه يستفاد من نفس إطلاق الأمر الشامل لمثل هذا الوقت الذي فرض تعذر الجزء فيه مثلاً، وإلا لم يجب السعي في تحصيل شيء من مقدّمات الواجب المطلق أصلاً، وهو خلف قطعاً.

لا يقال: إنَّه يمكن استفادة ذلك من جواز الإتيان بالقضاء مع تعذر بعض الأجزاء، أو من إطلاق ما دلَّ على السقوط عن المريض مثلاً.

لأنَّه يقال أولاً: هذه الأدلة ظاهرة في الأداء ولا يقاس عليه حكم القضاء.

وثانياً: إنَّ النسبة بين هذا الدليل وبين ما دلَّ على وجوب ذلك في الصلاة، نسبة العموم من وجه؛ أي ربّما يجوز في الأداء فقط للمرض دون القضاء، وربّما يكون عكس ذلك أي يجوز في القضاء دون الأداء، وقد يكون في كلا الموردين

جائزاً في صورة الاضطرار، و عليه فكيف يمكن الحكم بالجواز بصورة المطلق بتوهم كون حكم القضاء عين حكم الأداء!، والحال أنه غير صحيح، بل لا بد أن يكون لكل منهما حكم مستقل مخصوص غير الآخر، كما لا يخفى على المتأمل.

والحاصل: ثبت ممّا ذكرنا أنّ النصوص الواردة على جواز الصلاة الاضطرارية على الراحة مثلاً أو نائماً أو مضطجعا ونحوها من حالات الخوف المختلفة كالاجتزاء بالتكبير عن الركعة وغيرها، لا تكون شاملة لتعمّ القضاء الموسعة بعد رجاء زوال العذر وعدم ظنّ الفوت، بل يمكن دعوى خلاف ذلك بحسب خبر موثق عمّار السابق الذي ورد فيه النهي عن القضاء على الراحة، نقد جاء فيه:

«قال سألته (أي أبا عبد الله عليه السلام) عن الرجل تكون عليه صلاة في الحضر، هل يقضيها وهو مسافر؟ قال: يقضيها بالليل على الأرض، فأما على الظهر فلا، ويصلي كما يصلي في الحضر»^(١).

بل يمكن أن يقال: إن التأخير فيما نحن فيه إلى زمان التمكن؛ يكون من باب المقدّمة الواجب رعايتها كالسعي في باب المقدّمات.

فبالنتيجة يظهر أنّ إطلاق كلمات الأصحاب في الجواز بإتيان القضاء من دون لزوم مراعاة الأمور المذكورة، لا يخلو عن بحث وتأمل، كما هو واضح.

الفرع السابع: بعد الوقوف على ما ثبت من كفاية امتثال القضاء اضطرارياً لنفس القاضي في عمل نفسه فلا بأس بالاشارة الى ما ذكره صاحب «الموجز الحاوي» بالنسبة الى من آجر نفسه للصلاة فصلاًها اضطرارية، ففي صحتها و عدمها أقوال:

فأمّا صاحب الموجز فقد ذهب الى صحة عمله واجارته واجزاء هذه الصلاة

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢.

الاضطرارية، غاية الأمر يعود المستأجر بتفاوت ما بين الفعلين ويسترجع منه الثمن. وأما المحقق الثاني في «حاشيته على الألفية» فقد احتمل ما ذكره صاحب الموجز، لكن استبعده وقال إنه لا يستحق الأرض وما به التفاوت بين القيمتين، واحتمل في «الحاشية» انفساخ الإجارة، لأن ما وقع عليه العقد وهو الكامل لم يتحقق، والذي تحقق لم يكن مورداً للعقد، ولذلك يقال إن ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع، وعليه فمتى عجز العامل عن امتثال مورد الإجارة الذي لا يرجى زوال عذره، تنفسخ الإجارة.

وهنا احتمال ثالث، وهو أن يكون المستأجر مسلطاً على فسخ الإجارة، لإمكان تحقق الزوال، فيأتي بما هو مورد الإجارة، وأما إذا كان الزوال بطيئاً عادةً وقلنا بعدم الاكتفاء بهذا الفعل؛ فقد احتمل صاحب «الجواهر» المنع عن تسلط المستأجر على الفسخ إن لم تكن المباشرة معتبرة في الإجارة، بل يلزم باستئجار آخر على العمل.

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ لوضوح أنه لو كانت الإجارة باقية على حالها، لا يعقل فرض وقوع اجارة أخرى على نفس الفعل، بل هي نفس تلك الإجارة قد تعلقت بكل من يقدر على امتثال مورد الإجارة والعمل به، ومعلوم أن من خصوصيات الإجارة لحاظ العامل نوعاً.

اللهم إلا أن يفرض أن القرينة المقامية دالة على أن من يقع عليه العقد هو بنفسه وكيل عن إجراء ذلك لكل أحد يراه مناسباً، دون أن يقصد شخصاً خاصاً، فله حينئذ وجه وجيه كما لا يخفى.

نعم، قد يكون قصد الموجد من عقد الإجارة هو الإتيان بالفعل المجزئ شرعاً، ولو بحسب تكليف المستأجر الذي يقوم بالعمل ويأتي ويعمل بالإجارة،

فصحته حينئذٍ مبنية على صحة التبرع بالصلاة العذرية عن الغير، بحيث كان مبرراً لذمته، لكن قال صاحب «الجواهر»: (وفيه تأمل)، وقال في توجيه تأمله احتمال اختصاص المعذور بالعذرية، فلا تتعدى منه إلى غيره، ولا أقل من الشك، حيث يستصحب شغل الذمة.

وإن كان قد يقال: (بأن أدلة التبرع شاملة لسائر المكلفين الذين منهم ذوي الأعذار، إلا أن الإنصاف عدم استفادة ذلك منها على معتبر، لعدم سوقها لبيان مثله، كما لا يخفى على من لاحظها).

وعليه، فلا يصح حينئذٍ استیجار المزمّن ونحوه من ذوي الأعذار للقضاء عن الغير ابتداءً، لعدم صحة تبرّعه، انتهى محلّ الحاجة^(١).

قلنا: ما ذكره - من احتمال عدم الكفاية من حيث كونه نيابة عن الغير في العمل، بحيث كان العمل الصادر عن ذوي الأعذار كافياً عن شغل ذمة الغير، وكان متفرغاً عنه بلحاظ كفاية عمل المتبرع عنه - كلامٌ وجيه؛ لوضوح أنّ ما وقع على ذمة الموجر هو عبارة عن أمرٍ يدعو صاحبه أو من ينوب عنه إتيانه كاملاً وتماماً بالنحو الذي شغل ذمته به دون غيره، ولا بدّ لمن أراد أن يستأجر عنه لذلك أن يكون شخصاً قادراً على إتيانه كاملاً من غير ذوي الأعذار، نعم، يحقّ المعذور اتيان العمل العبادي إتيان من باب التبرع نيابة عن الغير، ويهدي إليه ثوابه، لكن تبرعه لا يُبرء ذمته، بل يجوز الاستیجار له بهذا القصد، من دون أن يفرغ ذمته، إذا فرض مشروعية عمله و ترتّب الأجر و الثواب على فعله، لكن ما يقوم به لا يكون مجزياً للمؤجر، فعلة عدم الكفاية في استیجار الزمّن هو عدم إمكان تحصيل ما هو الواقع في مورد الإجارة، من الإتيان بالعمل الذي وقع على ذمته من الكامل المختار، لا عدم إمكان

(١) الجواهر، ج ١٣ / ١١٩.

إجارة العمل المتبرّع به المثناب عليه وإهدائه إلى المتوفى وتحويل ذلك إلى صاحبه، فالقصور يكون من ناحية عدم كفايته عن شغل ذمّته، لا عدم صحة عمل المتبرّع به وأخذ الأجرة على العمل الذي وقع العقد عليه، فليتمل.

وحيث إنّ هدف المؤجر تحصيل فراغ ذمة المتوفى ممّا اشتغلت به، وهو غير حاصل عن ذوي الأعذار، فلذلك لا يصحّ إجارته لذلك كما لا يخفى.

الفرع الثامن: وممّا ذكرنا في الفرع السابق يظهر حكم من يعرض عليه العذر بعد الإجارة، حيث أنّه غير صالح لإتيان العمل المستأجر به، فلا بدّ حينئذٍ إمّا القول بانفساخ الإجارة لو كانت مباشرة مورد الإجارة، لعجز المستأجر عن تسليم مورد الإجارة إلى صاحبه، أو ببقاء الإجارة على حالها وقوّتها، ولزوم إجارة فردٍ آخر من غير ذوي الأعذار القادر على الامتثال الصحيح غير الناقص، لتفرغ ذمة المتوفى بعمله.

لا يقال: بأنّ الإجارة إذا تحقّقت مع مكلف غير ذي عذر حال العقد، ولم يكن قصد المستأجر إتيان فردٍ خاصٍّ من الفعل كما هو المفروض، كانت الصلاة المستأجر عليها من جملة الواجبات على المكلف، فلا بدّ أن يراعى فيها سائر أحكام صلاته التي هي عليه، بل هي في الحقيقة صلاة له وإن أبرأت ذمة الغير، لا أنّها صلاة الغير واقعة منه، ولذلك لا بدّ له أن يراعى في صلاته أحكام السهو والنسيان والشكّ والظنّ وغير ذلك، على حسب حال المؤدّي لا المؤدّي عنه من الأحكام، من حيث الجهر والإخفات، ورعاية ستر العورتين فقط في الرجل، وإن كان المؤدّي عنه امرأة، وهكذا لو كان المؤدّي امرأة والمؤدّي عنه رجلاً، فإنّه يجب رعاية ما وجب على المؤدّي لا المؤدّي عنه من الستر والإخفات كما لا يخفى.

لأنّ نقول: فرق بين ما لو كان الواجب هو إجراء أحكام نفس المؤدّي من

الأحكام، وبين ما يجب بالنسبة إلى الحالات العارضة من الأعذار في كفايته عن من لا عذر له، والمدعى أنه لا يكفي عمل الذي يصدر عن عذر لمن لم يكن من ذوي الأعذار، خصوصاً بالنظر إلى مورد الإجارة، حيث لا يمكن جعل مورد العذر عمن لا عذر له المشغولة ذمته بما هو صلاة المختار، كما لا يخفى على المتأمل، بل ولو شك في براءة ذمته بذلك وعدمها، فإن الاستصحاب يحكم ببقاء اشتغال ذمته، ولزوم الإتيان بما يوافق صلاة المختار من غير ذوي الأعذار كما لا يخفى. هذا كله البحث عما يتحمل بالإجارة والنيابة والوكالة مع الأجرة.

وأما إذا كان العمل المطلوب امتثاله مطلوباً لا بالإجارة، بل بخطاب شرعي أصلي من ناحية الشرع، كالخطاب الشرعي الموجه إلى الولد بوجوب قضاء فوائت أبيه الذي وجب عليه، ففي حاشية المحقق الثاني على «الألفية» دعوى وضوح الاجتزاء بالصلاة العذرية منه مطلقاً؛ أي سواء كان مع رجاء الزوال أو مع عدمه، زعماً منه أن حكمه عنده كحكم القضاء عن نفسه من غير فرق بينهما. قلنا: كلامه لا يخلو عن تأمل، لأن الشارع أوجب على الولد قضاء فوائت أبيه بما هو الواجب على المختار من حيث الأجزاء والشرائط بمثل ما لو أراد القضاء عن نفسه، فإتيانه المطلوب بصورة الاضطراب والضرورة اللذي يوجبان فقدان بعض الأجزاء أو الشرائط، مع أمله بزوالهما، مع سعة وقته، خالٍ عن الدليل على الكفاية وغير مبرء للذمة، كما هو واضح.

نعم، تصح هذه الدعوى إذا كان لا يأمل الزوال، بل يعلم بقاءه إلى آخر عمره، سواء كان العارض عرضه قبل فوت والده أو تجدد بعد وفاته، وقلنا بوجوب المباشرة عليه، مثل ما لو عارض الولد من الزمن أو الخرس بحيث لا يرجى زوالهما، ولم نقل بوجوب استيجار القادر والمتمكن من الامتثال الاختياري إذا

كان، أو كان الولد عاجزاً عنه، إمّا لفقره أو لعدم إمكان تحصيل من يأتيه ولو تبرّعاً، فحينئذٍ لا بدّ من القول بكفاية امتثاله الاضطراري بما عليه من العوارض والأمراض الموجب لفقد بعض الأجزاء أو الشرائط، كما كان الأمر كذلك في قضاء نفسه، بمقتضى قوله تعالى: (لا يكلف الله نفساً إلّا وسعها).

والدليل على ذلك: انصراف إطلاق الدليل الى ما هو الغالب من الأفراد الشاملة لمثل هذه الأعذار بالضرورة، فيبقى غيرها على الأصل من عدم الكفاية، إلّا من كان عاجزاً دائماً كما عرفت، مضافاً إلى أنّه مع الشكّ في الكفاية يكون يرجع إلى بقاء شغل ذمّة الميّت من خلال جريان الاستصحاب والاشتغال كما لا يخفى.

الفرع التاسع: ممّا يتعلّق بصلاة القضاء، البحث عن أنّه هل يجوز إعادة الصلاة بنية القضاء من باب الاحتياط واسبابٍ مثل: احتمال اشتغالها على خللٍ، مع فرض وجود دليل اجتهادي قاضٍ بصحتها، أو احتمال فوتها بعد خروج الوقت، أو شكّ في صحتها بعد الفراغ أم لا؟

الظاهر هو الجواز؛ لأنّ مراعاة الاحتياط بتحصيل القطع بالفراغ عمّا هو تكليفه في الواقع، وإن كان معذوراً في مخالفته في مرحلة الظاهر؛ أمرٌ راجح عقلاً وشرعاً بالتأكيد، وليس فيه شيءٌ إلّا توهم كونه موجباً للتشريع المحرّم، لكونه آتٍ بما لم تثبت مطلوبيّته شرعاً بعنوان العبادة.

لكنّه مدفوع بما مرّت الإشارة إليه في المواضع المناسبة لذلك، بأنّ التشريع لا يصدق في موارد الاحتياط، إذا كان الإتيان بالشيء برجاء مطلوبيّته شرعاً، وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه.

نعم، الذي ينبغي البحث عنه للاشكاليّة الموجودة فيه هو جواز الاحتياط بقضاء ما أتى بها صحيحاً في الواقع بحسب تكليفه من الصلاة الاضطراريّة المأتي

بها في حال مرضٍ أو سفرٍ أو ضرورةٍ أخرى، مقتضية للإخلال بشيءٍ من أجزائها أو شرائطها الاختيارية، أو مع الطهارة الترابية عند فقد الماء.

ومنشأ الإشكال أنه كيف يمكن مع الجزم بصحة الفعل الصادر والعمل المأتي به وسقوط التكليف عن ذمته، حصول الامتثال ضمن الفرد الاضطراري، أن يبقى احتمال مطلوبية الفعل حتى يتحقق موضوع الاحتياط المعلوم رجحانه عقلاً وشرعاً؟

ولكن يمكن أن نجيب عنه: أنه بعد ما ثبت صحة الاحتياط وحسنه فيما سبق من الإتيان بالعمل في حال الاختيار من دون عروض عارض، ففي المورد الذي يأتي بالفرد الاضطراري الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط، يكون جريان الاحتياط فيه وحسنه بطريق أولى، لشدة احتمال المسامحة في بعض الخصوصيات التي لم يتطرق فيما سبق كما هو واضح.

مضافاً إلى إمكان أن يقال: بأن الخصوصية الفائتة الموجبة لكون المأتي به فرداً اضطرارياً للمأمور به، تعدّ من الخصوصيات القابلة للتدارك بإعادتها في ضمن فرد اختياري، ولو في خارج الوقت، كما ثبت ذلك بالنسبة إلى الصلاة الأدائية في كثير من الموارد؛ منها إعادة المنفرد صلاته جماعةً إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة التي ورد فيها الأمر بإعادة الصلاة، المحمول على الاستحباب.

وحيث إن هذا الاحتمال قائم في كلٍّ موردٍ أتى بصلاةٍ ناقصة جازت إعادتها برجاء تدارك نقصها، الذي يحتمل جواز تداركها شرعاً كغيره من الموارد التي دلّ الدليل عليه، فإنه نوع من الاحتياط، ولذلك ترى حسن تقوية الجواز عن الشهيد في «الذكرى»، مستشهداً له بأدلة الاحتياط، حيث قال: (قد اشتهر بين متأخري الأصحاب قولاً وفعلاً الاحتياط بقضاء صلاة يتخيّل اشتغالها على خلل، بل جميع

العبادات الموهومة فيها ذلك، وربما تداركوا ما لا يدخل الوهم في صحته وبطلانه في الحياة، وبالوصية بعد الوفاة، ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال).

ثم ذكر أدلة الجواز والمنع، فلا بأس بذكرها قضية للفائدة في المقام، قال رحمته الله:
(يمكن أن يقال بشرعيته لوجوه:

منها: قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(١)، و﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(٢)، و﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾^(٣)، و﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٤)، و﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ﴾^(٥)، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». و: «إنما الأعمال بالنيات». و: «من اتقى الشبهات استبرأ (لدينه و) عرضه». وقوله عليه السلام للمتيمم لما أعاد صلاته لوجود الماء في الوقت: «لك الأجر مرتين»، والذي لم يُعد: «أصبت السنة»، وقول الصادق عليه السلام في الخبر السابق: «انظروا إلى عبدي يقضي ما لم أفترض». وقول العبد الصالح في مكاتبة عبد الله بن وضاح: «أرى لك أن تنظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك».

وربما يخيل المنع لوجوه:

منها: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٦)، و﴿وَمَا جَعَلَ

(١) سورة التغابن، الآية ١٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٠٢.

(٣) سورة الحج، الآية ٧٨.

(٤) سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

(٥) سورة المؤمنون، الآية ٦٠.

(٦) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^(١)، وفتح باب الاحتياط يؤدِّي إليه ، وقول النَّبِيِّ ﷺ: «بُعِثْتُ بِالْحَنْفِيَّةِ السَّمْحَةِ». وروى حمزة بن حمران: «ما أعاد الصلاة فقيهٌ يحتال فيها ويدبرها حتَّى لا يعيدها».

والأقرب الأوَّل، لعموم قوله تعالى: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى»^(٢)، وقول النَّبِيِّ ﷺ: «الصلاة خير موضوع فمن شاء استقلَّ ومن شاء استكثر». ولأنَّ الاحتياط المشروع في الصلاة من هذا القبيل، فإنَّ غايته التجويز، ولهذا قال أبو عبد الله ﷺ: «وإن كان صلَّى أربعاً كانت هاتان نافلتين». ولأنَّ إجماع شيعة عصرنا وما راهقه عليه، فإنَّهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم إيَّاهَا، ويعيدون كثيراً منها أداءً وقضاءً. والنهي عن إعادة الصلاة، إنما هو في الشكِّ الذي يمكن فيه البناء، انتهى كلام الشهيد ﷺ رفع مقامه.

أقول: ويظهر من مجموع كلامه محبوبية الاحتياط والإعادة شرعاً، حيث استدلَّ بحديث: «الصلاة خير موضوع»، وبآية «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى» ونظائره، فصارت المسألة واضحة بحمد الله .

هذا تمام الكلام في الفصل الثاني من الركن الرابع في قضاء الصلوات، و البحث فيه في ثلاثة مواضع:

الأوَّل: ما يحصل بسببه الفوت.

والثاني: حكم القضاء.

والثالث: في لواحقه.

وقد فرغنا بحمد الله عن الأوَّل والثاني، بقي لواحقه، ولذلك قال:

(١) سورة الحج، الآية ٧٨.

(٢) سورة العلق، الآية ٩ و ١٠.

قوله ﷺ: وَأَمَّا اللّٰوْحَقُّ فَمَسَائِلُ:

الأولى: مَنْ فاتته فريضة من الخمس غير معيّنة، قضى صباحاً ومغرباً وأربعاً عمّا في ذمّته (١).

البحث في لواحق فوت الفريضة

(١) ما ذكره المصنّف رحمه الله هو المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً نقلاً وتحصيلاً، بل في «الرياض» نسبته إلى عامة المتأخّرين، بل في «السرائر» وعن «الخلاف» وظاهر «المختلف» الإجماع عليه، وهذا هو الحجّة بعد تأييده بشهادة التتبّع له، بل بوجود الحكم المزبور في مثل «النهاية» القائمة والمؤلّفة من متون الأخبار غالباً، بل و«المقنع» على ما حكى عنه، الذي ذكر في أوّله أنّ ما بيّنه فيه أخذه ما كان موجوداً في الأصول الأصليّة المرويّة عن المشايخ العلماء الفقهاء الثقات، وأنّه لذلك حذف منه الإسناد رَوْماً للاختصار. هذا كما ذكره صاحب «الجواهر» رحمه الله (١).

أقول: بعدما ثبت أنّ ما اختاره المصنّف رحمه الله هو المشهور بين الفقهاء العظام، نقول فضلاً عن ذلك فهو مؤيّد ببعض الأخبار:

منها: مرسل عليّ بن أسباط، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من نسي (صلاة) من صلاة يومه، (و) لم يدر أيّ صلاة، هي صلّى ركعتين وثلاثاً وأربعاً» (٢).

ومنها: مرفوع الحسين بن سعيد المروي عن «المحاسن»، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجلٍ نسي صلاة من الصلوات الخمس، لا يدرى أيّتها هي؟

(١) الجواهر، ج ١٣ / ١٢١.

(٢) الوسائل، ج ٥ الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

قال عليه السلام: يُصَلِّي ثلاثة وأربعة وركعتين، فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء، كان قد صَلَّى، وإن كان المغرب والغداة فقد صَلَّى»^(١).

ولو شك في أن التردد يكون بين الثلاثة من الرباعيات أو التردد بين الخمسة، فهل يضر هذا الشك ببراءة الذمة أم لا؟ فالأصل يحكم بعدم القدر، لأن التردد لم يتحقق من قبل المكلف، بل هو في الحقيقة تردد للشيء من نفسه، ولا دليل لنا على وجوب تعيين مثل ذلك في الأداء والقضاء بعد اتحاد ما في ذمته؛ لوضوح أن الظهريّة والعصريّة والبديّة عنهما ليست من الأمور التكليفية، فلا تكون واجبة عند عدم توقف التعيين عليها، لعدم الاشتراك في الواقع، فيسقط التكليف بإتيانه على ما في ذمته.

قد يتوهم: هنا عدم كفاية القصد بما في ذمته في مقام الإطاعة، أي عدم كفاية القصد إلى جنسه، بداعي باعتبار أنه واقع إطاعة لأمر مردّد بين تعلّقه بهذا النوع أم بذاك، فعلى تقدير كون الفائتة من الرباعيات لا يكفي القصد إلى رباعية مطلقة في إطاعة أمرها، بعد كون المأمور به هو خصوص إحدى الرباعيات المختلفة بالنوع، المتقومة بالقصد، ما لم يدل دليل تعبدي عليه، والمفروض انتفاؤه خصوصاً مع اختلاف العشاء والظهرين في الكيفية أي في الجهر والإخفات.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأن هذا الإشكال لو سلّمناه لم يجر إلا في الرباعيات دون المغرب والصبح، لأنّهما متعينان بالذات إذا فرض كونه مع الوحدة لا المتعدّد، فبإتيانه تفرغ الذمة كما لا يخفى، فالإشكال المذكور جارٍ في مثل الرباعيات المشتركة في ثلاث، ولا إشكال بأن القاعدة والأصل يحكمان بعدم الإجزاء إلا بإتيان ثلاث رباعيات، خصوصاً إذا قلنا بلزوم رعاية ما هو الواجب

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢، المحاسن: ج ٢ / ٣٢٥، كتاب العليل (٦٨).

فيه من الجهر والإخفات، لو لم يكن مردداً، فكفاية الواحدة عن الثلاث بنفسه مشكلاً، إلا أن يقوم دليل على الكفاية وعدم لزوم التعيين في نوع الواجب.

والذي يمكن هنا دعوى ذلك، ليس إلا احتمال لزوم التعيين في النوع من جهة فراغ الذمة، لأجل احتمال اعتبار الجزم في النية في صدق الطاعة وامتنال الأمر، وإلا لولا ذلك لصدق الامتنال إذا طابق المأتى به مع المأمور به، والمفروض أنه كذلك لأجل وجود التطابق في الواقع في الكمية والكيفية، عدا الجهر والإخفات المفروض سقوطهما في هذا الفرض.

وهنا يصح أن يقال: بأنه لو شككنا في أنه بعد وجود التطابق بين المأمور به مع المأتى به، هل يجب مضافاً إلى المطابقة في الكمية والكيفية أمراً زائداً عنهما، وهو التعيين في النوع، فالأصل حاكم بالعدم، لا سيما مع وجود الدليل على الكفاية، وهو الإجماع والشهرة الجابران للإرسال في خبر علي بن أسباط، ورفع الضعف عن مرفوعة حسين بن سعيد، فيكمل قول المشهور، ويتم المطلوب.

هذا كله، مضافاً إلى أنه قد يقال: بأن تعينها في الواقع وفي علم الله كافٍ في القصد إليها، ووقوعها امتثالاً للأمر، ولذلك ترى صحة صوم يوم الشك بداعي وقوعه امتثالاً لأمره الواقعي، المعلوم عند الله، المردد عندنا بين كونه نديباً أو وجوبياً، وهكذا يكون الحكم في المقام؛ فإذا أتى بفريضة رباعية مرددة بين كونها ظهراً أو عصراً، بقصد تدارك ما في ذمته من الفئات، فإنه يكفي في سقوط الأمر بسبب تحقق الامتنال ولو لم يتعين نوعه كما لا يخفى.

بل قد يقال: بأنه لعل الوجه في الاكتفاء في براءة الذمة برباعية واحدة عن الثلاثة دون الثلاثة؛ هو أنه يتفق مع قول المشهور القائلين بلزوم الجزم في النية حتى الإمكان، حيث إنه إذا أتى بواحدة ونوى إطاعة أمره الذي شغل ذمته في

قوله ﷺ: وقيل يقضي صوم يوم (١).

الواقع جزماً، وإن لم يعلم ذلك تفصيلاً، كفي ذلك في حصول امتثال الأمر وفراغ ذمته، لخروجه حينئذٍ عن التردد، ولأجل ذلك علّل الإمام ﷺ في الرواية الثانية في صورة الإتيان بواحدة أنّه قد صلّى ما هو الواجب عليه بين الظهر والعصر، مع أنّه اثنان، لكنّه يفرغ ذمته عن الواحدة التي شغلت ذمته بها، فيحصل له الجزم في النية أيضاً، فهكذا يكون الحكم فيما بين الثلاث بضميمة العشاء إليهما كما لا يخفى. بل ومن ذلك يظهر حكم ما لو كان التردد في الخمس أيضاً؛ لأنّ ما هو المردّد بين الواحد من الصبح أو المغرب لا اشتراك في عددهما، بل الشرط يكون فيما هو ذمته من كونه هو الاثنين أو الثلاث متعيّناً لا مردّداً بين المشتركات، بخلاف الرباعيّات حيث التردد فيها يكون في المرحلتين؛ أي من حيث الانطباق ومن حيث الاشتراك، وقد مرّ الجواب بالنظر إلى الثاني، وبقي الجواب عن الأوّل، وهو تطابق المأتي به مع المأمور به، وقد مرّ تصريحه بكفايته في الرواية المنجبرة بالشهرة والإجماع، وهو المطلوب.

هذا تمام الكلام في وجه القول الأوّل في هذه المسألة، وممّا ذكرنا يظهر وجه القول الثاني في المسألة، وقد تعرّض له في النصّ التالي.

(١) هذا هو المنقول عن صاحب «الإشارة» و«الغنية»، بل في ظاهر الأخيرة أو صريحها الإجماع عليه، وحكي عن التقيّ ابن حمزة في «الوسيلة»، ولكن في «الجواهر»: إنّني لم أجده في «الوسيلة» ذلك، بل قد ادّعى عدم صحّة دعواه الإجماع، بل المتعيّن هو خلافه.

ولعلّ الوجه في هذا القول - بعد تضعيف الخبرين بالإرسال وكونه مرفوعاً - هو لزوم رعاية الجزم في النية أو التعيين المقتضيين لفعل الخمس من باب المقدّمة العلميّة.

أقول: لا فائدة لهذا التوجيه، لما ثبت أنه لا دليل على لزوم الجزم في النية بالاستناد إلى أنه هو المورد للأمر بالخصوص، إلا أنه من جهة يقطع بالانطباق من خلال إحدى الخمسة، حيث لا يكون الواقع خارجاً عن إحدى هذه الخمسة، فالتردد في الواقع يضلّ باقياً للإنسان من جهة الجزم في الاستناد، فلا بد من الالتزام بعدم إضراره فيما هو المقصود من الامتثال، فالالتزام بذلك ليس بأوّل من الإتيان بما سبق، والاعتقار بمثل ذلك في التردد من تعيين الانطباق كما لا يخفى.

هذا ويجب التنبيه إلى أنه يصح الاكتفاء بثلاث صلوات من الثلاثية والثلاثية والرابعة فيما إذا لم تكن رعاية الجهر والإخفات إلزامياً كما هو المشهور، بل هو المستفاد من الروايتين، حيث اكتفى في الرابعة بإتيان واحدة حيث لا ينطبق إلا بما ذكرنا، وإلا لو كان رعاية الجهر والإخفات واجبة، لزم الحكم بإتيان الرابعة في مرحلتين؛ تارة جهراً وأخرى اخفائاً، كما لا يخفى على المتأمل.

ههنا فروع ذكرها لا يخلو عن فائدة:

الفرع الأول: لو ظهر للمكلف في أثناء العمل ما هو المتعين عليه من الصلوات، فهل يجب عليه الجزم بالنية في فعله وتعيينه أم لا؟
الذي يظهر من الشهيد في «الذكرى» هو اللزوم، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث ادّعى عدم وجوبه، ولعله لأجل عدم قيام دليل يدل على لزومه، لأن أصل لزوم الجزم في النية من حيث الدليل مفقود، سواء تمكّن من تحصيله أم لا، ففي المقام يكون بطريق أوّل، وهو لا يخلو عن وجه.

الفرع الثاني: لو تبين له المطلوب بعد الفراغ، فهل يجب عليه إعادة المأتي بها أم لا؟

احتمل في «الذكرى» وجوب الإعادة عليه، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث قال: (وأوّل منه في الاكتفاء لو ذكر بعد الفراغ).

قلنا: والأمر كذلك، لأنَّه إذا لم يجب تعيينه والجزم بالفعل قبل الفراغ، ففي ما بعد الفراغ يكون بطريق أولى كما لا يخفى.

الفرع الثالث: لو كرّر الأربعة ثلاثاً، قاصداً بكل واحد منها ما احتمل أنَّه فاته من فرائض الأداء، فهل يجزي ذلك عنه أم لا؟

الذي يظهر من «الذكرى» احتمال الإجزاء عنه، خلافاً لصاحب «الجواهر» والشهيد الثاني، لأنَّه تعيين لما لا يعلمه ولا يظنُّه، بخلاف التردد فإنَّه آت في الجملة على كلِّ محتمل، فبذلك يظهر أنَّه غير مرجَّح على الآخر كما لا يخفى.

بل قد يحتمل في الخبرين خصوصاً في الثاني منهما العزيمة، أي كان الأمر بإتيان ثلاث صلوات بصورة العزيمة لا الرخصة، مع أنَّه يظهر من الأردبيلي في «مجمع الفائدة و البرهان» استظهار الرخصة منها لا العزيمة، ولكن إثبات كون الحكم بذلك بصورة العزيمة والإلزام لا يخلو عن تأمُّل؛ لإمكان أن يكون بيان ذلك في مقام دفع توهم الحظر في إتيانها بصورة الثلاث، لأنَّ ما يخطر بالبال بحسب الحكم الأولي هو أنَّ الواجب عليه خمسة صلوات، خصوصاً مع احتمال وجوب الكيفيّة من الجهر والإخفات، و بالتالي فإثبات عدم الإجزاء والكفاية لو أتى بصورة الخمسة حتّى يصدق ويوافق مع العزيمة لا يخلو عن تأمُّل.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر عدم تماميّة ما نُقل عن «الذكرى» بأنَّه لو جمع بين التعيين والترديد أمكن الحكم بالبطلان، لعدم استفادة الترخيص بهما وعدم انتقاله إلى أقوى الظن والصحّة، لبراءة الدّمة بكلِّ منهما منفرداً فكذا منضمّاً.

لما قد عرفت من أنَّ ذكر هذا الطريق كان لبيان طريق أسهل في العمل دفعا لتوهم الحظر، فمن جمع بين الطريقين بصورة التعيين والترديد لم يكن فعله باطلاً، خصوصاً إذا أراد بذلك الاحتياط في مقام العمل، دون إسناده إلى الشرع كما لا يخفى.

الفرع الرابع: هل يمكن الفرق بين الحاضر والمسافر في هذه المسألة، بأن يكون هذا الحكم مختصاً بالحاضر الذي وجب عليه ثلاث رباعيات، دون المسافر الذي يجب عليه أربع ثنائيات، أم لا؟ فيه قولان:

قول: بدعوى الفرق بينهما، وهو الذي يظهر من الحلّي في «السرائر» حيث قال بوجوب الصلوات ثلاثاً في ما نحن فيه، بخلاف المسافر حيث يجب فيه الإتيان بالخمسة، معللاً بأن مقتضى القاعدة هو الخمسة، غاية الأمر قد خرج صورة الحاضر بواسطة الإجماع، والباقي يبقى تحت القاعدة، ولاقتصار الأصحاب عليها خاصة.

وقول آخر: بعدم التفاوت بين الموردين كما في «الجواهر»، قال: (بمعنى جواز اكتفائه بثلاث واثنين بين الظهر والعصر والصبح والعشاء على ما صرح به جماعة، بل في «التذكرة» نسبته إلى الأكثر، و «الذخيرة» إلى المشهور، بل عن «الروض» أنه يمكن ادعاء الإجماع هنا، لأنّ المخالف فيه كالمخالف هناك، بل عنه وفي «المختلف» أنّ القول بالتكرير هنا دونه في الأولى ممّا لا يجتمعان، ولعلّه لقطعهما بالمساواة لا للقياس الممنوع، أو لدعوى دلالة الخبرين عليه ولو بفحواه، وإرادة المثال ممّا فيه خصوصاً الثاني منهما - أي الرواية - المشتمل على ما هو كالتعليل، أو لما ذكرناه آنفاً من القاعدة المشتركة بين الحاضر والمسافر، أو لغير ذلك)، انتهى كلامه^(١).

قلنا: قد أجاد فيما أفاد من دعوى عدم الفرق بين الموردين بدليل الاشتراك في جميع الأحكام كما لا يخفى.

الفرع الخامس: إن مقتضى إطلاق النصّ والفتاوى في تجويز المكلف بإتيان

(١) الجواهر، ج ١٣ / ١٢٢.

رباعية واحدة عن الثلاث في الحضر، أو ثنائية واحدة عن أربع صلوات من الصبح والظهرين والعشاء في السفر، من دون ذكر الكيفية من الجهر والإخفات، هو التخيير في ذلك، وسقوط اعتبار كل واحدٍ منهما بالخصوص، فحينئذٍ يبقى هنا سؤال، وهو أنه هل يجوز للمكلف أن لا يراعى واحد منهما في الصلاة بالخصوص، بأن يأتي في صلاة واحدة من كليهما في ركعة من الركعتين جهراً، وفي أخرى إخفاتاً مثلاً، حيث يقطع حينئذٍ بتحقيق المخالفة القطعية، لأن الصلاة في الواقع لا تخلو عن واحدٍ منهما - أي من الجهر أو الإخفات - فالمركب منهما خارج عن كلا الفردين، فهل يمكن أن يقال إن مقتضى إطلاق الدليل من حيث عدم ذكر الكيفية استفادة جواز ذلك كيف ما اتفق، أم لا بد أن يراعى المصلي أحدهما، غاية الأمر يكون مخيراً بينهما؟ فيه احتمالان:

الظاهر من الفتاوى المستفادة من النصوص والأخبار هو الثاني، كما صرح بذلك المحقق الهمداني في المصباح، حيث قال: (بل سقوط اعتبارهما رأساً، فله أن يجهر ويخفت ولو في صلاة واحدة، على تأمل في ذلك، إذ لا يبعد أن يدعى أن استلزامه المخالفة القطعية موجبٌ لانصراف الإطلاق عنه، مع إمكان الخدشة فيه بوروده مورد حكم آخر، فلا يكاد يفهم منه ولو من باب السكوت في مقام البيان أزيد من التخيير، المستلزم للرخصة في المخالفة الاحتمالية، لا إهمالها رأساً كي تجوز المخالفة القطعية فليتأمل)، انتهى كلامه^(١).

أقول: بل نزيد على كلامه تأييداً لما ذكره، بأنّ بيالي ورود بعض الأخبار في بيان حكمة الجهر في بعض الصلوات والإخفات في أخرى، وهي أنّ الجهر للإعلام بقيام صلاة الجماعة في الليل حتى يجتمع الناس، مضافاً إلى مناسبته مع استراحة

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٥٠٣.

الناس بالليل فينأجي فيه ربّه، بخلاف صلاة النهار حيث تكون بالإخفات بملاحظة حركة الناس وجهرهم في كلامهم وارتفاع أصواتهم فجعل فيه الإخفات، حيث يفيد أنّ أصل التشريع كذلك، فإتيان المركّب منهما في صلاة واحدة مخالف لأصل التشريع، فأحراز الإطلاق من الدليل في المقام غير وجيه كما لا يخفى.

الفرع السادس: هو أنّه لو علم إجمالاً بأنّ المنسيّة إمّا أن تكون صلاة حاضرة في الوقت، أو الفائتة بإحدى الفرائض الخمس من اليوم السابق، وحيث كان الوقت للحاضرة باقياً، فلا إشكال في أنّ الواجب على المكلف إتيان الواجب في الوقت وهو الحاضرة، فبعد الإتيان بذلك لأجل تنجّز الواجب في حقّه تفصيلاً، يخرج ذلك عن الطرف العلم الإجمالي، بل يصير واجباً قطعاً، فيبقى الطرف الآخر، وهو كون المنسيّة إحدى الصلوات الخمسة، مشكوكاً بدوياً بواسطة انحلال العلم الإجمالي، وحيث أنّ الشكّ فيه يعدّ شكّاً في خارج الوقت، فيدخل فيما لا اعتبار فيه، فلا يجب الاحتياط بالنسبة إلى سائر المحتملات، لكونها مجرى لقاعدة الشكّ بعد خروج الوقت، ولا اعتبار به.

هذا بخلاف ما لو لم يخرج وقتها، حيث يكون حينئذٍ مورداً لتنجّز العلم الإجمالي، لتعارض الأصلين وتساقطهما، فلا يكون علمه الإجمالي مانعاً عن جريان الأصلين في موردتهما، إذ لا يلزم من إعمال الأصلين مخالفة قطعية لما علمه إجمالاً، لأنّه من الواضح أنّ العلم الإجمالي إنّما يصلح مانعاً عن إجراء الأصول الجارية في أطرافه، إذا كان ذلك مستلزماً للمخالفة القطعية لما علمه بالإجمال، وإلا فلا ممانعة في البين، وتكون قاعدة الاشتغال حينئذٍ محكمة، فلا بدّ من العمل بمقتضى العلم الإجمالي، كما لا يخفى على المتأمّل.

ثمّ يأتي الكلام في وجه الحكم بالتخيير هنا بين الجهر والإخفات، إذ من المعلوم أنّ الواجب على المكلف أولاً وبالذات هو وجوب خصوص الجهر في

الجهريّة والإخفات في الإخفائيّة، كما أنّ الحكم كذلك في وجوب المراعاة في الأداء والقضاء المستلزم للتكرير في الصلاة بخمس صلوات، ولذلك و مراعاةً لهذه الجهة فقد توقّف بعض الفقهاء في اختيار الحكم في المقام، لكن:

حيث قامت الشهرة والإجماع - تبعاً لبعض الأخبار - على عدم وجوب التكرار في الفرائض المشتركة من الظهرين والعشاء، وجواز الاكتفاء بصلاة واحدة عن الثلاث في الحضر والسفر هذا من جهة.

ومن جهة أخرى بما ثبت عدم جواز تركيب صلاة واحدة من كليهما، أي الجمع بين الجهر والإخفات من دون تكرار في الصلاة.

وأيضاً من ناحية استحالة التكليف بهما، أي لا يكون المكلف خارجاً عن لزوم احضار أحدهما، كما لا يمكن له إيجاد كليهما للمنافاة الواضحة بين الجهر والإخفات. و عليه، فبملاحظة هذه الأمور لا محيص من القول بالتخيير، خصوصاً مع ملاحظة أصالة البراءة عن الزائد عن ذلك، لا سيّما على القول بالعزيمة لا الرخصة، فيتنبّز التخيير كما عليه المشهور.

بل قال صاحب «الجواهر»: (قد يدعى اندراجه فيما ثبت سقوطه فيه من الجهل به أو نسيانه، وإن كان هو من جهة خصوص المكلف به من ذوات الجهر أو الإخفات، لا الجهل بأصل الوجوب أو نسيانه، فكأنّه أراد المدّعي بذلك إمكان قبول ذلك بالتخيير كما يقبل سقوط اعتباره في الجهل والنسيان به.

بل قد أضاف بعضهم، بأنّه: يمكن أن يدعى أيضاً عدم تناول أصل الوجوب للمقام، ضرورة ظهوره في المعلوماتيّة المعيّنة، فيبقى ما نحن فيه لأجل التردّد حينئذٍ على الأصل - أي أصالة عدم الوجوب - خصوصاً بعد ملاحظة النصّ ومعقد الإجماع والفتاوى حتّى من الخصم أيضاً، لظهور أنّ منشأ إيجابه التكرير مراعاة الجزم والتعيين الذي ثبت آنفاً فساد، لا الجهر والإخفات، و إلاّ لأوجب أربعاً لا

خمساً، [لأنه بالأربع يحصل المطلوب بالإخفات لاثنتين من الظهريين بواحدة، والجهر بالعشاء بواحدة، وللصبح بواحدة، وللمغرب بواحدة، فيكمل الأربع]، فالنتيجة هو لزوم القول بالتخيير كما عليه المشهور.

نعم احتاط بعضهم بمراعاته بفعل الأربع، بل وبالخمس أيضاً خوفاً عن شبهة الخلاف، ولكن ممّا سمعته سابقاً يظهر لك أنّ الاحتياط بإتيان المرددة مع ذلك، لاحتمال عدم الإجزاء في المعين كما عرفت)، انتهى ما في «الجواهر»^(١). أقول: ونحن نزيد على ذلك بالقول إنّه لا سيّما على القول بالعزيمة إتيانها بصورة المعين لا يخلو عن إشكال وكونه خلافاً للاحتياط كما لا يخفى.

الفرع السابع: في أنّه إذا علم وجوب الفاتئة عليه، ولكن لا يعرف المرددة من الخمس؟

توضيحه: ثبت ممّا سبق وجوب الإتيان بثلاث صلوات في الحضر من الثنائية والثلاثية والرابعة، وفي السفر من ثنائية وثلاثية مرددة، والسؤال المطروح حينئذٍ هو أنّه هل يجب على المكلف تقديم بعضها على بعض، مثل الثنائية على عدليه، أو الثلاثية على عدليه وكذا في الرابعة، أم لا يجب ذلك بل هو مخير بتقديم أيّ الفرائض شاء؟

الظاهر أنّ الثاني هو الصحيح، لأجل أنّ الفاتئة واحدة من الثلاث؛ ففي أيّ زمان أتى بها تكون هي الفاتئة، ولا تعدد في الفاتئة حتّى يقال بوجوب الترتيب فيها، بل لا ترتيب فيها حتّى لو اشتبهت الفاتئة بين يومي القصر والإتمام، فإنّه يجزيه رباعية مطلقة ثلاثياً، وثنائية مطلقة رباعياً، ومغرب مخيراً في تقديم أيّها شاء، إذ يقطع حينئذٍ بحصول فائتته كائنه ما كانت، فيفعل حينئذٍ ما شاء من حواضر

(١) الجواهر، ج ١٣ / ١٢٣.

وفوائت ممّا هو مترتّب عليها وجوباً أو استحباباً على حسب اختلاف المباني وموضوع الصلاة من هذه الناحية.

هذا كله بناءً على ما لو كانت الفائتة واحدة.

وأما لو كانت الفائتة متعدّدة ومشتبهة: أمكن القول بلزوم رعاية الترتيب بناءً على عدم سقوط وجوب الترتيب بالنسيان أو الجهل، فيجب حينئذٍ التكرار حتّى يحصل له الترتيب على نحو الوجوه المتقدّمة سابقاً في نظائره.

الفرع الثامن: هو الذي قرّره صاحب «الرياض» تبعاً للروضة، وهو أنّه لو كانت

الصلاة في وقت العشاء مرّدة بين الأداء والقضاء، بناءً على وجوب نيّتهما، فقولان: قول: بوجوب الإتيان بصلاتين العشائين من القضاء والأداء تعييناً، بتقديم أحدهما على الآخر على حسب ما قيل في السابق، من تقديم الفائتة استحباباً أو وجوباً على الحاضرة في سعة الوقت، أو الاحتياط فيه بالجمع بينهما، لوجود العلم الإجمالي بوجوب أحدهما، وإلا من المعلوم كفاية القرية أي صلاة واحدة قرينة إلى الله، ولا يحتاج إلى التكرار.

وقول: آخر وهو القول بوجوب تعيين العشاء أداءً، لرجوع شكّه إلى ما عدا العشاء الحاضرة شكّاً في خارج الوقت، فلا اعتبار به، وينحلّ العلم الإجمالي بالوجوب تفصيلاً للعشاء الحاضرة، وشكّاً بدوياً لوجوب العشاء في القضاء أو صلاة أخرى غيرها.

وتظهر الثمرة في وجوب الجهر وعدمه، أي لو كانت الصلاة في خارج الوقت ظهراً أو عصرًا، يلزم ادّاؤها إخفاً لو أراد العمل بالعلم الإجمالي، بخلاف ما لو كان عشاءً حيث يلزم ادّاؤها جهراً، وإن قلنا بأنّه شكٌّ في خارج الوقت ولا اعتبار بشكّه، فلا يجب عليه شيء بالنسبة إلى خارج الوقت، بل يأتي بالصلاة في الوقت فقط كما لا يخفى، والله العالم.

قوله ﷺ: ولو فاتته من ذلك مرّات لا يعلمها، قضى كذلك حتّى يغلب على ظنّه أنّه وفي (١).

لوفاتته صلوات لا يعلم كمّيتها ولا عينها، صلى أيّاماً متوالية حتّى يعلم أنّ الواجب دخل في الجملة (٢).

(١) هذا الفرع يتضمّن مسائل عديدة:

الأولى: لوفات عن المكلف فريضة واحدة من الخمس غير المعيّنة مرّات لا يعلم عدّها، قضى على حسب مختارنا ثلاثاً أي الصلاة الثلاثيّة، وأربعاً أي الرباعيّة أي اثنتين الثنائيّة مرّات ومكرّراً، وعلى حسب مختار من يقول بلزوم الإتيان بيوم تامّ في الثلاثة الأولى، فيجب عليه حينئذٍ مكرّراً بإتيان أيّام كاملة مكرّرة، مراعيّاً الترتيب بينها أي بين الثلاثة، لا في الثلاثة، أي يراعي بينها من تقديم الثنائيّة على الثلاثيّة، وهي على الرباعيّة، وهي تكرار للمرّة التي وقعت فيما سبق في أوّل البحث، وقد نصّ عليه في نحو المقام في «الذكرى».

ولعلّ وجه تقديم الثلاثيّة على الرباعيّة وبعدها ثنائيّة، هو الاحتساب عن اللّيل إلى الصبح، فيأتي مكرّراً كذلك حتّى يغلب على ظنّه أنّه وفي، وهي المسألة الأولى.

الثانية: (قوله ﷺ: الثانية: إذا فاتته صلاة معيّنة ولم يعلم كم مرّة، يكرّر من تلك الصلاة حتّى يغلب عنده الوفاء).

هاتان المسألتان قد عبّر فيهما بالتكرار حتّى يغلب ظنّه على الوفاء كما هو المتعارف في العرف والعقلاء لتحصيل الظن من التكرار.

(٢) **الثالثة:** عبّر فيها بما لم يُعبّر به في المسألتين السابقتين، فقال بوجوب الصلاة أيّاماً حتّى يعلم بالوفاء، فذلك وقع السؤال عن بيان وجه الفرق بين المسألتين والمسألة الثالثة، فلا بدّ من توجيه ذلك بأن يقال:

إنَّ المراد من العلم هنا هو الظَّن، كما جزم به صاحب «المدارك»، لا العلم الذي هو المصطلح عند أرباب المعقول.

أو يقال بالتصرّف في الظَّن في المسألتين بأن يراد من الظَّن، العلم الذي هو في أيدي الناس في جميع أمورهم الذي لا يقدر فيه بعض الاحتمالات التي تقدح في العلم البتّي.

والثاني هو المقبول عند صاحب «مصباح الفقيه» حيث قال بعد ذكر كلام صاحب «الجواهر»: (وهو ليس بالبعيد)^(١).

والنتيجة وحدة المسائل الثلاثة في دلالتها على أنّ الوفاء حاصلٌ بالظَّن الذي يسامح فيه العرف بإطلاق العلم عليه في ألسنتهم، ويشهد لذلك ما جاء في كلام العلامة في «التذكرة» من بيان التعليل بقوله: (لو فاتته صلوات معلومة التعيين، غير معلومة العدد، صلى من تلك الصلوات إلى أن يتغلّب في ظنّه الوفاء، لاشتغال الذّمة بالفائت، فلا يحصل البراءة قطعاً إلّا بذلك)، انتهى ما في «التذكرة». وهكذا قال في «الذكرى» أيضاً: (ولو فاتته ما لم يحصه، قضى حتّى يغلب على الظَّن الوفاء تحصيلاً للبراءة، فعلى هذا لو شكّ بين عشر صلوات وعشرين قضى العشرين إذ لا تحصل البراءة المقطوعة إلّا به مع إمكانها. إلى أن قال: وكذا الحكم لو علم أنّه فاتته صلاة معيّنة ولم يعلم كمّيّتها، فإنّه يقضي حتّى يتحقّق الوفاء... إلى آخره).

وكيف كان، فقد نسب شيخنا المرتضى في أصوله إلى المشهور بين أصحابنا، بل المقطوع به من المفيد إلى الشهيد الثاني أنّه لو لم يعلم كمّيّة ما فات قضى حتّى يظنّ الفراغ، بل سبق تصريح العلامة بالإتيان مكرراً حتّى يظنّ الوفاء. ثمّ احتمل في المسألتين احتمالين:

(١) مصباح الفقيه، ج ١٥ / ٥٠٥.

أحدهما: تحصيل العلم لعدم البراءة إلا باليقين.
والثاني: الأخذ بالقدر المعلوم، لأن الظاهر أن المسلم لا يفوت الصلاة.
ثم نسب كلا الوجهين إلى الشافعية)، انتهى ما في «التذكرة».

أقول: الظاهر من كلمات الأصحاب، وجود الاختلاف في تعيين الملاك في تحصيل الفراغ من التكليف المتعلق بالذمة، كما صرح الشهيد وغيرهما بوجوب تحصيل العلم مع الإمكان، والظاهر أن المراد من (العلم) هو الاصطلاحي منه لا مع المسامحة التي قد يطلق على الظن بالعلم عرفاً كما قد أشار إليه صاحب «الجواهر». وفي قبال ذلك قول آخر وهو الاكتفاء في تحصيل الفراغ بالقدر المتيقن، ولعله ينطبق على ما هو المشهور من تحصيل الظن بالفراغ على القدر المتيقن، وهو مختار المحقق الأردبيلي وصاحبي «المدارك» و «الذخيرة»، بل قواه شيخنا المرتضى رحمته وفاقاً لغير واحد من متأخري المتأخرين، بل لعله الأشهر أو المشهور بينهم، بل هو الأقوى عندنا فيما إذا لم يمكن تحصيل العلم بالفراغ من دون عسر و حرج كما هو الغالب في الخارج، ولأجل ذلك اكتفى أكثر الفقهاء في تحصيل الفراغ على الظن بالفراغ والوفاء.

وربما يمكن أن يقرر وجه هذا الاكتفاء بأن يقال: إن العلم الإجمالي بأن عليه فوائت كثيرة، ينحل إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل الذي هو القدر المتيقن، والشك البدوي المتعلق بما زاد عليه، فيجوز العمل بأصالة البراءة والحكم بعدم وجوبه.

قد يقال: إن وجوب القضاء إن كان مغايراً للتكليف بالأداء، فحينئذ لو شك في وجوب الزائد عن القدر المتيقن، فالأصل حينئذ يكون هو البراءة. وهذا بخلاف ما لو كان القضاء بأمر جديد، وكشفنا بذلك أن المطلوب بالأمر هو الأدائية التي لا تنتفي مطلوبيته بفوات وقته، فمتى شك فيه شك في سقوط التكليف الذي علم بتنجزه عليه حال كونه أداءً، فلازم ذلك هو بقاء التكليف به وعدم سقوطه عنه.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنَّ حكم القضاء حينئذٍ يقع خارج الوقت، والقاعدة المعروفة بأنَّ الشكَّ في خارج الوقت لا اعتبار به، تكون حاكمة على الأصول من الاشتغال وغيره، فجريان هذه القاعدة يؤدِّي الى انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكَّ بدوي، ولا شبهة أنَّ قاعدة الشكَّ بعد خروج الوقت غير قاصرة عن شمول ما عدا مورد اليقين ويحكم بعدم الاعتناء. و النتيجة: ظهر ممَّا ذكرنا أنَّ القول بكفاية حصول الظنِّ بالوفاء كما عليه المشهور أقوى كما لا يخفى.

قيل: فرق بين ما لو شكَّ في نفس الفوائت ابتداءً، حيث يمكن التمسك بالقاعدة المتداولة بالاكْتفاء على القدر المتيقن وإجراء البراءة بالنسبة إلى الزائد عنه، وبين ما لو تيقن مقداراً معيَّناً ثمَّ الشكَّ في الزائد. وذكروا وجه الفرق بينهما - كما في «الجواهر» - أنَّ الأوَّل منهما شكَّ في أصل التكليف نفسه، وإنَّ قارنه علم بتكليف آخر بل سائر موارد من هذا القبيل.

بخلاف الثاني الذي علم فيه التكليف الدائر بين الخمسة والستة والعشرة مثلاً وإتيانه بالخمسة التي هي على كلِّ حال مخاطب بها؛ إمَّا لأنَّها هي التمام أو بعضه؛ لا يحصل معه القطع بامتنال ما علم أنَّه مكلف به من ذلك الأمر المجمل ظاهراً المعين واقعاً، ضرورة عدم صلاحية الأصل لتنقيح أنَّ الخمسة مثلاً هي تمام المأمور به، بل لا ريب في ذمِّ العقلاء له على تركه الفرد الذي يحصل به يقين الامتنال، إذ هو كأمير السيّد عبده بإكرام عدد خاص من علماء البلد لم يبيته له، وكان له طريق يمكن للامتثال القطعي، وربّما أُشير إلى ذلك في خبري النوافل المتقدّمين المذكورة في باب ١٩ من أبواب أعداد الفرائض والنوافل التي من أولويّة الفرائض منها بذلك.

الجواب: لا يخفى أنَّه لم يذكر في ما ذكره ما يوجب رفع الإبهام عن الفرق بين الموردين؛ لوضوح أنَّ كلَّ مورد من الفردين ينحلُّ إلى مقدّمتين وقدر

مشكوك، والذي قطع به الشغل ويعلم به يجب إتيانه، لأنَّ القطع بالشغل يطلب القطع بالفراغ، ولا يكفي فيه الظن به، إلا إذا استلزم تحصيل القطع به العسر والخرج، فيبدل حينئذٍ إلى كفاية تحصيل الظن، وأمّا بالنسبة إلى الزائد عن القدر المتيقن فالأمر مكشوك، فيندرج تحت الأصل، بلا فرق في ذلك بين ما لو كان الشك في الزائد من الابتداء أو بعد اليقين بالقدر المتيقن، كما في المثال المذكور، خصوصاً في مثل الصلاة التي ثبت عدم الالتفات إلى الشك فيها في خارج وقتها، ولذلك استمرّ طريقة الأصحاب على التمسك بالأصل في أمثاله ممّا كان الشك فيه شكّاً بين الأقلّ والأكثر في الدّيون والصلاة والصيام وغيرها، وهذا ممّا أمضاه صاحب «الجواهر»، وقال بأنّه قويٌّ جدّاً^(١).

أقول: بعد الوقوف على هذه المناقشات، ينبغي ملاحظة لسان الأخبار في المقام: قد يقال في مقام الاستدلال لوجوب القضاء حتّى يغلب على ظنّه الوفاء، وعدم جواز الاقتصار على القدر المتيقن بعدّة أخبار: **منها:** ما ذكره الشيخ في «التهذيب»، وهي صحيحة عبد الله بن سنان الواردة في قضاء النوافل، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن رجلٍ عليه من صلاة النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها، كى يصنع؟ قال: فليصل حتّى لا يدري كم صلى من كثرتها، فيكون قد قضى بقدر (ما) علمه من ذلك»^(٢).

وجه الاستدلال بأن يقال: إنّ الرواية واردة ظاهراً لبيان طريقة التدارك والاستخلاص عمّا لا يحصيه من الفوائت فريضة كانت أو نافلة؛ لأجل ما فيها من التعليل، مضافاً إلى أنّ الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في

(١) الجواهر، ج ١٣ / ١٢٨ - ١٢٩.

(٢) الوسائل، ج ٣ الباب ١٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢.

الفريضة بطريق أولي، لأنها أشد من النافلة.

ولكن يمكن أن يمنع الأولوية لاحتمال كون ذلك طريقاً لبيان ما هو الأصلح، وإرشاداً إلى ذلك، لأن بناء الشارع في المندوب على الترخيص والتوسعة، فالأمر فيه ربما يكون للإرشاد إلى ما هو الأصلح بحاله من غير إلزام، وهذا بخلاف الواجب والفريضة حيث لم يرد المكلف في قضائه إلا التخلّص والنجاة من تبعته، فإثبات الأولوية في الفريضة لا يخلو عن إشكال.

مضافاً إلى إمكان المنع عن دلالة على المدعى، إذ من الواضح أن الإتيان بالصلاة حتى (لم يدركم صلى من كثرتها) لا يوجب القطع بالمساواة ولا الظن بها، بل غايته تحقق الاحتمال الذي لا ينكر أحد وجوبه في الفريضة، فإثبات المدعى بهذا الحديث لا يخلو عن تأمل.

و منها: خبر علي بن جعفر المروي عن «قرب الإسناد» عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل ينسى ما عليه من النافلة، وهو يريد أن يقضي، كيف يقضي؟ قال: يقضي حتى يرى أنه قد زاد على ما يرى عليه وأتم»^(١).

وجه الاستدلال: هو ما عرفت في رواية عبد الله بن سنان من بيان طريقة الاستخلاص عما عليه من الصلاة في النافلة، فيكون في الفريضة أشد وأهم، وقد مرّ الجواب عنه بإمكان أن يكون في الفريضة أهون من ذلك؛ لأن بناء الشارع على التوسعة في النافلة بخلاف الفريضة حيث أن فيها على التبعات والعذاب، فربما يكفي فيها الإتيان على قدر المتيقن لا أزيد من جهة جريان الأصل فيه الذي هو المؤمن في المسألة، فإثبات الأزيد من ذلك يحتاج إلى دليل وهو مفقود.

أقول: العمدة في الدليل على وجوب تحصيل القطع بالفراغ، قاعدة الاشتغال حيث تقتضي بحسب القاعدة الأولية من اليقين بالفراغ في قبالة الشغل اليقيني في

(١) الوسائل، ج ٣ الباب ١٩ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٣.

صورة الإمكان، بأن لا يستلزم العسر والحرص، فلعل الوجه في ذهاب المشهور الى كفاية غلبة الظن بالوفاء هو الاعتماد على الأصل العقلائي من لزوم الإتيان بالقدر المتيقن وإجراء الأصل في الزائد، فيوجب الوثوق والاطمئنان على ما هو لازم على المكلف، بل قد يؤيد ذلك التمسك بقاعدة نفي الحرج، بدعوى أن الحكم جزماً بوجود القطع والعلم بالفراغ ربماً يعدّ حكماً حرجياً. مضافاً إلى إمكان التأييد بالمرسل الدائر على السنة الفقهاء من أن المرء متعبد بظنه.

و أيضاً: من جملة الأخبار التي تمسكوا بها لإيجاب لزوم الإتيان بالقضاء بأزيد من حصول غلبة الظن بالوفاء، خبر مرآة، عن «إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أصلحك الله، إن عليّ نوافل كثيرة، فكيف أصنع؟ فقال: اقضها، فقال: إنها أكثر من ذلك، قال: اقضها، قلت: لا أحصيتها؟ قال: توخَّ»^(١).

وفي «مجمع البحرين»: (تحرّ هو معنى توخَّ من مادة وحا).

و أيضاً: مثله في الدلالة خبر آخر لإسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الصلاة تجتمع عليّ، قال: تحرّ واقضها»^(٢).

ولا يخفى أن الأمر بالتحري في النوافل والفريضة لا يثبت المدعى، حيث لم يُذكر فيه الحدّ، فربما يمكن الوقوف في ذلك إلى حدّ الظن أو إلى القدر المتيقن، لا سيما في الرواية الثانية المطلقة.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: أنه إن أمكن تحصيل العلم والقطع بالفراغ من دون تحقق العسر والحرص، ففي ذلك القول بكفاية الظن بالفراغ مشكل جدّاً مع فرض وجود القطع بالاشتغال، ولعلّ الأصحاب لم يريدوا ذلك من إطلاق كلامهم بكفاية الظن، بل مقصودهم ما هو الغالب في الخارج من لزوم تحقق العسر

(١) و (٢) الوسائل، ج ١، الباب ١٩ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١ و ٢.

قوله ﷺ: الثالثة: من ترك الصلاة مستحلاً، قُتل إن كان ولد مُسليماً (١).

والحرج في تحصيل القطع والعلم، فمن المعلوم أنَّ الظن حينئذٍ يقوم مقام العلم في الكفاية، وهذا هو الذي يظهر كونه كالمجمع عليه عند الأصحاب، بل عن المختلف دعوى الإجماع عليه جزماً، فبذلك يرفع الاختلاف من البين، والله العالم.

(١) التارك للصلاة ولو لمرة واحدة مستحلاً ذلك، قُتل إن كان ذكراً، وانعقدت نطقته وكان أحد أبويه مسلماً على حسب الاختلاف في البين من أحد الوجهين أو القولين في تفسير المرتد عن فطرة، إذ من الواضح أنَّ ما نحن فيه أي التارك للصلاة مستحلاً يكون كسائر من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين، ويسمى هذا المرتد مرتداً عن فطرة كما تقدّم بحثه تفصيلاً عند الكلام في الكافر في باب الطهارة.

أقول: الحكم بقتل من ترك الصلاة مستحلاً، ممّا لا خلاف فيه، كما عن مبسوط الشيخ وخلافه و«مجمع البرهان»، بل إجماعاً محكياً في «التحرير» و«الذكرى»، وعن «الغنية» و«كشف الالتباس» إن لم يكن محصلاً.

ثم قد تقدّم البحث بأن ترك الصلاة مستحلاً يوجب الارتداد، إذ قد يكون تارةً بنفسه مقتضى للارتداد والكفر، وأخرى لأجل استلزامه لإنكار صاحب الشريعة، والفرق بينه وبين إنكار المعلوم ضرورةً وبين المعلوم نظراً.

هذا كله لو كان المرتد المذكور ذكراً.

وأما الأنثى فلا تُقتل بذلك، وإن كانت عن فطرة، كما نصّ عليه غير واحد من الفقهاء، ويأتي بيانه وبحثه في محله من الحدود إن شاء الله تعالى، بل تُحبس وتُضرب أوقات الصلوات حتّى تتوب أو تموت، لدلالة جملة من الروايات:

منها: رواية ابن محبوب، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن حماد،

عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في المرتدة عن الإسلام؟ قال: لا تُقْتَل وتستخدم خدمة شديدة، وتمنع الطعام والشراب إلّا ما يمسك نفسها، وتلبس خشن الثياب، وتضرب على الصلوات»^(١).

ومنها: رواية الشيخ بإسناده عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، قال: «إذا ارتدت المرأة عن الإسلام لم تُقْتَل ولكن تُحبَس أبداً»^(٢).

ومنها: رواية الشيخ بإسناده عن عباد بن صُهيب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المرتدة يُستتاب، فإن تاب وإلا قُتِل، والمرأة تُستتاب فإن تابَت وإلا حُبِسَت في السجن وأُضِرَّ بها»^(٣).

ومنها: ما رواه الكليني بإسناده عن ابن محبوب، عن غير واحدٍ من أصحابنا، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام:

«في المرتدة يُستتاب، فإن تاب وإلا قُتِل، والمرأة إذا ارتدت عن الإسلام أُستتبيت فإن تابَت وإلا خُلِدَت في السجن وضيق عليها في حبسها»^(٤).

أقول: بقي هنا الخُنْثَى المشكل، هل هي كالأنثى فلا يجوز قتلها لأصالة الحقن في الدماء، أو كالذكر يجوز قتلها؟

قال صاحب «الجواهر»: (لم أجد لأصحابنا فيه نصّاً، ولكن قد يقال كونه كالذكر بالرجوع إلى العموم أو الإطلاق الوارد في حكم جواز القتل لمن ارتدّ، فخرج عن العموم أو الإطلاق ما كانت أنوثته معلومة، فيبقى الباقي تحت العموم أو الإطلاق).

ولكن الأقوى والأحوط هو الأوّل، مضافاً إلى كونه في الدماء يوجب فيه الاحتياط لأجل أنّ الحدود تُدرأ بالشبهات؛ كون الشبهة في المورد شبهة مصداقية، فيرجع فيه إلى الأصول العمليّة لا العموم والإطلاق كما قد تقرّر في محله.

(١) - (٤) الوسائل، ج ١٨ الباب ٤ من أبواب حد المرتدة، الحديث ١ و ٢ و ٤ و ٦.

قوله ﷺ: واستتُيب إن كان أسلم عن كفرٍ، فإن امتنع قُتِل (١).

قوله ﷺ: فإن ادّعى الشبهة المحتملة درى عنه الحد (٢).

(١) هذا هو القسم الثاني من المرتد وهو المرتد المّلي الذي قد أسلم عن كفر، ولو كان إسلامه لتبعيته أبويه فحكمه أولاً الاستتابة، فإن امتنع عن التوبة يُقتل تمسكاً بما جاء في القرآن من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١)، وصريح الإجماع المحكي عن كتاب المرتد من «الخلاف» وظاهر «الغنية» كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وتتحقق توبته بإخباره عن اعتقاده وجوبها وفعلها مع الندم على ما فات منه، بل وإن لم يفعل أيضاً وإن كان يُعزّر حينئذٍ، أمّا لو فعل ولم يخبر بها أحداً ففي «الذكرى» أنه لا تتحقق التوبة، كما أنّ فيها استظهار عدم الاكتفاء هنا بالإقرار بالشهادتين، قال: (لأنّ الكفر لم يقع بتركهما).

ولا يخفى أنّ ما ذكره يعدّ موافقاً للاحتياط، لأنّ كفره لم يتحقق إلا بترك الصلاة مستحلاً بها لا ترك الشهادتين كما لا يخفى.

(٢) ويدرأ الحدّ عن المرتدّ عن فطرة إذا ادّعى الشبهة المحتملة في حقّه، لأجل قرب عهده بالإسلام، أو بعد بلاده عنه مثلاً، أو كان سُكناه في باديةٍ يمكن في حقّه عدم العلم بوجوبها، لأنّ الحدود تدرأ بالشبهات، بل وكذا لو ادّعى النسيان في إخباره عن الاستحلال أو الغفلة أو تأويل الصلاة بالنافلة، أو غير ذلك من الدعاوى الموجبة للشبهة في حقّه، المخالفة للظاهر، فإنّ الاحتمالات المخالفة للأصول والظواهر وإن لم تكن معتنى بها من حيث هي، ولكن دعواها مع إمكان صحتها مسموعة، ولذلك نرى أنّ العقلاء عند طرح هذه الدعاوى تطالب مدّعيتها

(١) سورة التوبة، الآية ٥.

قوله ﷺ: وإن لم يكن مستحلاً عُزِّر، فإن عاد عُزِّر، فإن عاد ثالثة قُتِل (١).

بالبيّنة، فهي في باب الحدود توجب الشبهة الدارئة للحدّ على الأصحّ، حتّى لو قلنا بأنّ كفره لنفسه لا يستلزمه إنكار النبوة.

(١) وأمّا إذا لم يكن تركه للصلاة من باب الاستحلال، بل كان للعصيان، عُزِّر كما هو الشأن كذلك في سائر الكبائر التي لم يكن حدّها القتل، أو ما يقضى إليه ابتداءً. لا يقال: وردت أخبار كثيرة دالة على الحكم عليه بالكفر بمجرد تركها وبالبراءة عن ملّة الإسلام بذلك، وأنّه ليس ما بين الكفر والإيمان إلّا ترك الصلاة، كما ورد في عدّة أخبار فيها الصحيح الصريح المشتمل على تعليل ذلك، بأنّ تركها ليس للذة بل ما هو إلّا للاستخفاف المستلزم للكفر، بخلاف الزنا ونحوه من المعاصي التي يدعو إليها الدّاع.

لأنّا نقول: إنّ هذه الأخبار أعرض عنها الأصحاب، وحملوا نصوصها على المبالغة في شأنها، أو على الترك ثلاثاً المساوي للكفر مع تخلّل التعزير الموجب للقتل، أو على الاستحلال أو الاستخفاف وعدم الاعتناء في الأمر بها كما يؤمّي إليه في الجملة التعليل المتقدّم، إلّا إذا كان الترك لأجل الاشتغال بملاذّ الدنيا، وحبّ الراحة، خصوصاً في بعض الأوقات، أو غير ذلك ممّا لم يستلزم القتل إلّا بعد وقوع التعزير ثلاثاً كسائر الكبائر التي ستعرف أنّ حكمها في باب الحدود القتل في الثالثة المسبوقه بالتعزيرين كما لا يخفى.

أقول: وأمّا الدليل على ما في المتن من القتل بعد إجراء التعزيرين، وعدم الانتهاء عن ترك الصلاة، هو ورود عدّة أخبار دالة على هذا الحكم، وفتاوى الأصحاب على طبقها، فلا بأس بذكرها والنظر إليها:

منها: رواية يونس، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام، قال: «أصحاب الكبائر كلّها

قوله ﷺ: وقيل في الرابعة (١).

إذا أُقيم عليهم الحدود مرتين قتلوا في الثالثة^(١). ولا إشكال في كون ترك الصلاة من الكبائر، فيكون صغرى لذلك، فيقتل في الثالثة. فضلاً عن هذا الخبر هناك أخبار كثيرة في باب ١١ من أخبار حد المسكر من الأمر بالقتل بعد التعزير مرتين فعليك بالمراجعة.

بل قد يؤيد تجويز ذلك في ترك الصوم من جهة الإفطار بالعمد بلا عذرٍ مثل مضمة سماعة، قال:

«سألته عن رجل أخذ في شهر رمضان وقد أفطر ثلاث مرّات، وقد رُفِعَ إلى الإمام عليه السلام ثلاث مرّات؟ قال: يُقتل في الثالثة»^(٢).

بل قد يؤيد أيضاً بمضمة أبي بصير، قال: «قلت: أكل الرّبا بعد البيّنة؟ قال: يُؤدّب فإن عاد قُتِل»^(٣).

وبما أن أكل الرّبا من الكبائر فحكم في حقّ الآكل بعد الثلاث بالقتل. وغير ذلك من الأخبار الدالة على حكم القتل بعد ثلاث تعزيرات، وتفصيل الكلام فيه موكول إلى محله.

هذا هو القول الأول في هذه المسألة.

(١) وأمّا القول الثاني في المسألة هو القتل بعد التعزير في الرابعة، وهو كما في «الإرشاد» وظاهر بعض عبارات «الذكرى» وغيرها، وعن «المبسوط» و«الموجز» و«كشف الالتباس»، بل في الأخير نسبته إلى الشهرة، بل قد يظهر من المحكي عن «الخلاف» في كتاب الردّة الإجماع عليه، كما سيأتي أنّه لا يقتل إلّا في الرابعة.

(١) الوسائل، ج ١٨ الباب ١١ من أبواب حدّ المسكر، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، ج ٧ الباب ٢ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٢.

(٣) الوسائل، ج ١٨ الباب ٧ من أبواب بقيّة الحدود والتعزيرات، الحديث ٢.

قوله ﷺ: وهو الأحوط (١).

نعم، حكى «الذكري» عن «المبسوط» أنه لا يُقتل فيها إلا بعد أن يستتاب، فإن امتنع قُتل، كما أنه حكى فيها عن الفاضل موافقته في ذلك، ولذلك يقول المصنّف بعده: بأنه لا ريب في كونه أحوط.

(١) كما هو مقتضى الأصل في الدماء من الاحتياط، خصوصاً بعد ملاحظة ورود التأكيد في ذلك كما عن رسول الله ﷺ حيث قال: «لا يحل دم امرء مسلم إلا بإحدى ثلاث؛ كفر بعد إيمان، أو زنى بعد إحصان، أو قتل نفس بغير حق»^(١).

أقول: لا يخفى أن القتل في الرابعة، مضافاً إلى كونه موافقاً للاحتياط في الدماء، قد ورد فيه بعض الأخبار التي تدل على ذلك، ولو بصورة العموم لمطلق الكبائر ومنها ترك الصلاة، فلا بأس بذكرها: **منها:** ما حكى عنه في «المبسوط» أنه قال: «روي عنهم ﷺ أن أصحاب الكبائر يُقتلون في الرابعة»^(٢).

ومنها: ما روى أبو خديجة، عن الصادق عليه السلام على ما في «الكافي»: «في امرأتين تناما في لحاف واحد؟ إلى أن قال: فإن وجدت الثالثة قُتلتا»^(٣). ولكن على ما في «التهذيب» عن أبي خديجة (مضمرة)، قال: «لا ينبغي لامرأتين تنامان في لحاف واحد إلا وبينهما حاجز، فإن فعلتا نهيتا عن ذلك، فإن وجدتهما بعد النهي في لحاف واحد جلدتا كلّ واحدة منهما حداً

(١) سنن البيهقي، ج ٨ / ص ١٩ - ١٩٤.

(٢) المبسوط، كتاب المرتد، حكم تارك الصلاة.

(٣) الوسائل، ج ١٨، الباب ٢ من أبواب السحق والقيادة، الحديث ٢ من كتاب الحدود.

حدّاً، فإن وجدت الثالثة في لحاف حدّتا، فإن وجدت الرابعة قُتلتا»^(١).

ومنها: رواية جميل (المنقول عن الكليني في «الكافي») أنّه قال: «وروى عن بعض أصحابنا أنّه يُقتل في الرابعة أي في شارب الخمر. قال ابن أبي عمير: كأنّ المعنى أن يقتل في الثالثة ومن كان إنّما يؤتى به يقتل في الرابعة»^(٢).

ومنها: رواية أبي بصير، عن الصادق عليه السلام، قال: «الزاني إذا زنى يجلد ثلاثاً ويقتل في الرابعة؛ يعني جلد ثلاث مرّات»^(٣).

ومنها: رواية زرارة أو بُريد العجلي (الشكّ من محمّد)، قال: «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: أمّته زنت، إلى أن قال: قلت: كيف صار في ثماني مرّات (في الأمّة)؟ فقال: لأنّ الحرّ إذا زنى أربع مرّات وأقيم عليه الحدّ قُتل، الحديث»^(٤).

هذه المجموعة من الأخبار تدلّ على أنّ القتل يكون في الرابعة، لكن سبق أنّ هناك أخباراً كثيرة تفيد القتل في المرّة الثالثة، رغم أنّه مخالفٌ للاحتياط كما لا يخفى. ثمّ أنّه سبق من الكلام المنقول عن «المبسوط» بأنّ تارك الصلاة لا يقتل إلّا بعد أن يستتاب، فإن امتنع قتل، كما أنّه حكى عن الفاضل موافقته، والحال أنّه لم يشاهد من أحد من الأصحاب أولاً الروايات المذكورة دلالتها على لزوم الاستتابة بل ظاهرها يدلّ على خلاف ذلك.

ثمّ على كلّ حال، لا يجوز قتله قبل تخلّل التعزير لأصالة حقن الدماء، و لمفهوم النصوص السابقة الدالّة على كون القتل سواءً كان في الثالثة أو في الرابعة

(١) الوسائل، ج ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزّنا، الحديث ٢٥ من كتاب الحدود.

(٢) الوسائل، ج ١٨ الباب ١١ من أبواب حدّ المسكر، الحديث ٧ من كتاب الحدود.

(٣) و (٤) الوسائل، ج ١٨ الباب ٢٠ من أبواب حدّ الزّنا، الحديث ١ و ٢ من كتاب الحدود.

واقعاً بعد التعزير في كلّ مرحلة، وظاهر النصوص والفتاوى هو عدم الفرق في ذلك بين الذكر والأنثى، هذا كان بالنظر إلى ترك الصلاة مستحلاً.

ولكن لم يكن حكم المرأة في الارتداد الذي هو أعظم منه ذلك، وإن تكرر منها، كما اعترف به في «الذكرى» حيث قال فيها بعد أن ذكر حكمها مع الارتداد: (ولو تركتها لا مستحلّة وعزّرت ثلاثاً، فظاهر الأصحاب قتلها في الرابعة، وكذا في جميع مواضع الحدّ أو التعزير)، انتهى.

وفي «الجواهر» قال: (ونحوها في ذلك المرتدّ الملبّي الذي قد يظهر من إطلاق بعض الأصحاب أنّ حكمه في الاستحلال الاستتابة، وإن تجاوز الرابعة والخامسة فما زاد، بخلاف هنا فإنّه يقتل في الرابعة أو الثالثة من غير استتابة، وإن كان هو أهون من الارتداد).

أقول: الذي يظهر من كلام صاحب «مفتاح الكرامة» نقلاً عن كتاب الردّة من «الخلاف»؛ مساواة الارتداد لباقي الكبائر في الحكم بالقتل في الرابعة من غير استتابة في الأخير، حيث قال:

(المرتدّ الذي يستتاب إذا رجع إلى الإسلام ثمّ كفر ثمّ رجع ثمّ كفر، قُتل في الرابعة ولا يستتاب، دليلنا إجماع الفرقة على أنّ كلّ مرتكب للكبيرة إن فعل به يستحقّه قتل في الرابعة).

ويؤيّده عموم الكبائر الثابت حكمها ممّا سبق لما يشمل الارتداد، بل هو أكبر الكبائر، ومنه يعلم الحال في المرأة أيضاً بالنسبة إلى ما تقدّم، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام و البحث حول قضاء الصلوات والمسائل المتعلقة بها. و الحمد لله أولاً و آخرأ.

الفصل الثالث في الجماعة

والنظر في أطراف:

الأوّل: الجماعة مستحبة في الفرائض كلّها (١).

(١) استحباب الجماعة في الفرائض كلّها، سواء كانت في اليوميّة من الحواضر أو من الفوائت - عدا الجمعة والعيدين مع وجود شرائطهما تكون واجبتين - مسلم عند الطائفة، وهو ممّا لا ريب فيه ولا شكّ يعتريه؛ لدلالة الكتاب والسنة عليه:

فأما الكتاب: فمثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^(١) حيث إنّ الحكم بالركوع بصورة الجمع دليل على الجماعة.

وهكذا الآية الواردة في حال الحرب لها وهو قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ﴾ الآية^(٢)، حيث إنّ الآية تدلّ على أصل الاستحباب، مع إفادة التأكيد في ذلك، لورودها في حال الحرب كما لا يخفى.

وغير ذلك من الآيات المفيدة لذلك كما هو واضح لمن يتأمّل في الآيات. وأما السنة: فهي متواترة، بل استحبابها في الفرائض الحواضر اليوميّة يعدّ من ضروريّات الدين، فيدخل مكرها في رديف الكافرين، وعليه إجماع المسلمين، بل وهكذا في الفوائت كما صرح به غير واحد من الأصحاب، بل يظهر من «الذكرى» دعوى إجماع المسلمين عليه، وذلك لأجل عموم الأدلّة الدالّة على ذلك من جهة، ومن جهة أخرى بدليّة القضاء عن الأداء وإثبات التشابه في ذلك في قوله ﷺ: «اقض ما فات كما فات»، عن إجراء كلّ ما في الأداء في القضاء ومنه الجماعة، مضافاً إلى

(١) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٢) سورة النساء، الآية ١٠٢.

الإطلاقات الشاملة للفوائت من أخبار كثيرة واردة في الحث والترغيب إلى الجماعة. مضافاً إلى ما ورد بصورة مستفيضة حاكية لفعل رسول الله ﷺ في قضاء صلاة الصبح بصورة الجماعة، لا سيما مع ملاحظة وجود توجيهات لأصل صدور ذلك عن رسول الله ﷺ بما لا يتنافى مع عصمته ﷺ، وهذا الجمع يعدّ أولى من طرح الرواية رأساً الواردة بصورة الاستفاضة كما أشار إلى ما ذكرنا صاحب «مصباح الفقيه»^(١).

أقول: بل يمكن استفادة استحباب ذلك من الأخبار الواردة في الموارد الخاصة؛ مثل ما في رواية إسحاق بن عمار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام تقام الصلاة وقد صليت؟ فقال: صلّ واجعلها لمافات»^(٢). حيث يستفاد منه جواز إتيان الفوائت بالجماعة واستحبابها. بل يمكن استفادة ذلك من الروايات المتقدمة في مسألة العدول من الحاضرة إلى الفائتة، مثل خبر عبد الرحمن في قوله: «وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمّها بركعة ثمّ صلّى المغرب»^(٣). حيث حكم بالعدول عن المغرب الحاضر إلى العصر الفائت.

وغير ذلك ممّا يستفاد منه استحباب الجماعة في الفوائت كالحواضر، وهو ممّا لا يبقى مجال للارتياح فيه.

بل هذا الحكم ثابت في غير اليومية من الفرائض عند علمائنا كما في «المنتهى» كصلاة الآيات من الزلزلة وغيرها كصلاة الكسوف والخسوف،

(١) مصباح الفقيه، ج ١٦ / ص ٦.

(٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٥٥ من الجماعة، الحديث ١.

(٣) الوسائل، ج ٥ الباب ١ من أبواب الجماعة، الحديث ١.

لصراحة بعض أدلتها السابقة الشاملة لها كما لا يخفى، بل صرح في «الذكرى» بالتعميم حتى للمندورة، فضلاً عن الأموات التي لا ريب فيها كونها كآيات مما ورد فيها أخبار خاصة، مشتملة على بيان أحكام كل منهما وهي وافية بإثباته. أقول: وأما بالنسبة إلى ما عدا ما ذكر من الصلوات الواجبة، كصلاة الطواف وركعات الاحتياط وما عرضه الوجوب بنذرٍ وشبهه، فإن ثبت إجماعٌ على مشروعية الجماعة في شيءٍ منها فهو، وإلا فللنظر فيه مجال، كما اعترف به في «الرياض» بل وغيره؛ للشك في إرادتها من الإطلاق الوارد في المقام إن لم نقل إنَّ ظاهرها العدم، خصوصاً في الأخيرة وهي ركعات الاحتياط؛ لوضوح أنَّ التمسك بالأخبار الواردة في فضيلة الجماعة:

منها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الصلاة في جماعة تفضل على كل صلاة الفرد (الفدّ) بأربعة وعشرين درجة تكون خمسة وعشرين صلاة»^(١).

و الفدّ بالفاء والذال المعجمة بمعنى الفرد كما في «الحقائق»^(٢).
ومنها: صحيحة زرارة والفضل، قالوا: «قلنا له: الصلاة في جماعة فريضة هي؟ فقال: الصلاة فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها ولكنها سنة، من تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلاة له»^(٣).

وغير ذلك من الأخبار المطلقة الواردة و الدالة على جواز الجماعة في النوافل، لا يخلو عن مسامحة؛ لوضوح أنَّ صدور هذه الأخبار مسوقة لبيان

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ١ من أبواب الجماعة، الحديث ١.

(٢) الحقائق الناضرة: ١١ / ٦٣.

(٣) الوسائل، ج ٥ الباب ١ من أبواب الجماعة، الحديث ٢.

الترغيب إلى الجماعة في كل ما يجوز فيه ذلك من الصلوات، أي كان المفروض فيها جواز الجماعة فيها من الفرائض وغيرها، لا في صدد بيان تجويز الجماعة في الصلوات مطلقاً، حتى يتمسك بإطلاقها لما نحن بصدد، ويجعلها دليلاً على جواز الجماعة في غير ما ثبت فيه النافلة التي لا تجوز ويندرج الباقي تحت إطلاقه، كما هو مقصود الخصم، بل الأصل الأولي هو عدم الجواز، إلا ما ثبت من الشارع تجويزه مثل صلاة العيدين في عصر الغيبة وصلاة الاستسقاء ونحو ذلك.

الصلاة المنذورة: ومن جملة الصلوات التي وقع فيها الكلام والبحث هي صلاة النذر ونحوه، حيث أن الصلاة بذاتها مندوبة ويعرضها الوجوب بواسطة النذر وشبهه، فهل يجوز فيها جماعة بعد النذر أم لا؟

قد يقال بالجواز لصيرورته بعد النذر واجباً، فيندرج في إطلاقات أدلة الجماعة، ولكن الصحيح عدم وجود إطلاق يمكن أن يستدل به لمثل النذر ونحوه، فإثبات الجواز بمثل هذه الإطلاقات لا يخلو عن وهن، خصوصاً مع ملاحظة ورود أخبار دالة على خلاف ذلك:

منها: ما ورد في «الخصال» بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرايع الدين، قال: «ولا يصلي التطوع في جماعة لأن ذلك بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»^(١).

ومنها: ما في «عيون الأخبار» بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «لا يجوز أن يصلي تطوع في جماعة، لأن ذلك بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»^(٢).

فهذين الخبرين وأضرابهما يمتنعان صراحةً عن إتيان الجماعة في المندوب

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٥ و ٦.

بالذات، وصيرورته واجباً بالعرض بواسطة النذر وشبهه، لا يُخرجه عما هو عليه، والشاهد على ذلك أن النية الوافية لأداء النذر هو ذكر أنه يأتي بالصلاة التي كانت نافلة في الأصل وصارت واجبة بالنذر بواسطة الأمر التوصلّي بوفاء النذر وهو (فِ بذكر)، بخلاف أصل الأمر بالصلاة الذي يعدّ أمراً تعبدياً لكونه من العبادات. بل التمسك بالأصل مثل الاستصحاب، أي استصحاب حالها قبل النذر يكون أولى، وإن قلنا بعدم صدق المشتق حقيقةً بعد زوال المبدأ بناءً على اشتراط حجّة الاستصحاب في نحوه بذلك.

مع أنه يمكن المنع عن عدم صدق النذب بعد النذر لعدم زوال الوصف من رأسه، بل إن كان زائلاً كان في حق خصوص الناذر فقط، فيكتفى في صدق اسم النافلة عليها كونها كذلك في حد ذاتها وبالنسبة إلى غالب المكلفين كإطلاق اسم النافلة على صلاة الليل بالنسبة للنبي ﷺ.

بل سبق القول آنفاً بعدم التنافي بين وصف النقل من جهة الذات، وبين الوجوب من جهة العرض كالنذر وأمر الوالد والسيد، فتندرج حينئذ فيما دلّ على منع الجماعة في النافلة، خصوصاً مع ملاحظة دلالة بعض الأدلة في المنع على إرادة الذات لا بشرط الوصف، ولا أقل من الشك في ذلك، فيكون المرجع إلى أصالة عدم مشروعية الجماعة فيها كما لا يخفى.

أقول: والعجب عن بعض ممن استدلل بمفهوم هذه الأخبار لعموم المدعى، وأن الأخبار بعمومها شاملة للمورد، بدعوى أنه يفهم من تعليق المنع على النافلة دوران الحكم مدار صفة النفلية، ومن الواضح أن هذا الوصف لا يكون إلا إلى بيان كون الذات ندباً وهو الموجب للمنع، لأن الوصفية هنا أشبه شيء بمفهوم اللقب من ظهورها في إرادة النافلة من حيث هي الغير المنافية لكونها معروضة للوجوب من جهات أخرى، كما لا يخفى على المتأمل في أخبار البدعة، وكونها في صدد ردّ

من يجوز الجماعة في المندوبات مثل صلاة التراويح وغيرها من العامة. هذا تمام الكلام في النذر ونحوه، قد ثبت أنه لا ريب في أن الاحتياط بترك الجماعة فيها.

بل الأمر كذلك في ركعتي الطواف وصلاة الاحتياط أيضاً، كما اعترف بذلك فيهما صاحب «الجواهر» تبعاً لصاحب «الرياض» وغيره، خصوصاً مع ملاحظة الخلاف في استحباب ركعتي الطواف ورغم وجوب الطواف.

لا يقال: الحكم بالجماعة فيهما حكم استحبابي فيكفي في دليله الشهرة ونقل الإجماع، فيكون ممّا يتسامح فيه، كسائر المستحبات التي لا يقدح عدم مصادفتها للواقع.

لأننا نقول: فرق بين المقام وبين سائر المستحبات؛ لوضوح أن اشتغال الذمة هنا يكون بيقين الذي يطلب فيه اليقين بالبراءة، وهو لا يحصل إلا بالانفراد، لاحتمال عدم مشروعية الجماعة فيها، فلا يحصل مع هذا الاحتمال القطع بالبراءة، إذ من الواضح أن المأموم في الجماعة النى يريد الاجتزاء بصلاته الفاقدة للقراءة عن الصلاة الواجبة عليه لطوافه مثلاً، فإن ما ثبت استحبابه بقاعدة المسامحة لا يترتب عليه الآثار الخاصة المترتبة على مطلوبة ذلك الشيء من حيث هو في الواقع؛ لوضوح أن أخبار من بلغ التي هي مستند هذه القاعدة؛ لا تدل إلا على محبوبية العمل بمقتضى مضمون من بلغ، برجاء كونه صادراً من المعصوم من باب التسليم والانقياد؛ لوضوح أنه لا يدل على التعبد بصدقه من جهة ترتيب الآثار على لوازمه، وهو وقوعه مصداقاً للفريضة الواجبة عليه، فقياسها بأدلة حجّة الخبر كما صدر عن بعض في غير محله.

وكيف كان، فالقول بشمول دليل التسامح لمثل المقام لا يخلو من وهن كما لا يخفى.

قوله ﷺ: وتتأكد في الصلوات المترتبة (١).

(١) هذه المسألة مشتملة على مرحلتين من البحث:
 تارة: يقع البحث في الأخبار الواردة في الحث والترغيب على الجماعة،
 وبيان ما يترتب على الجماعة في الصلاة من الأجر والثواب.
 وأخرى: يقع البحث فيمن ترك الجماعة من الكراهة أو غيرها من العقوبة.
أما الكلام في المرحلة الأولى: فقد ورد في ذلك روايات كثيرة فوق حدّ الإحصاء، بل قد يتجاوز عن حدّ التواتر لكثرتها، فلا بأس بذكر بعض منها ممّا يتأتّى ويناسب المقام كما أشار إليها صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه» تبعاً لمن سبقهما، ولذلك قال المصنّف رحمه الله: (وتتأكد) أي استحبابها في (الصلوات) الخمس المفروضة (المترتبة) اليومية، سيّما الصبح والعشاءين، وسيّما لجيران المسجد ومن يسمع النداء، كما أشار إلى هذا الشهيد الثاني في «شرح اللّمة» بقوله:
 (الجماعة مستحبة في الفريضة متأكدة في اليومية، حتّى أنّ الصلاة الواحدة منها تعدل خمساً أو سبعاً وعشرين صلاة مع غير العالم، ومعه ألفاً، ولو وقعت في مسجد تضاعف بمضروب عدده في عددها؛ ففي الجامع الجماعة مع غير العالم ألفان وسبعمائة، ومعه مائة ألف، قال: وروي أنّ ذلك مع اتحاد المأموم، فلو تعدّد تضاعف في كلّ بقدر المجموع في سابقه)^(١).

وأما الأخبار:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن أنس، عن النبي ﷺ، قال:
 «مَنْ صَلَّى الْفَجْرَ فِي جَمَاعَةٍ ثُمَّ جَلَسَ يَذْكُرُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، كَانَ لَهُ فِي الْفَرْدِ سَبْعُونَ دَرَجَةً، بَعْدَ مَا بَيْنَ كُلِّ دَرَجَتَيْنِ كَحُضْرِ الْفَرَسِ

(١) الروضة البهيّة، ج ١ / ٧٩٠ - ٧٩١.

الجواد المضمر سبعين سنة، ومن صلى الظهر في جماعة كان في جنات عدن خمسون درجة، بعد ما بين كل درجتين كحضر الفرس الجواد خمسين سنة، ومن صلى العصر في جماعة كان كأجر ثمانية من ولد إسماعيل كلهم رب بيت يعتقهم، ومن صلى المغرب في جماعة كان له كحجة مبرورة وعمرة مقبولة، ومن صلى العشاء في جماعة كان له كقيام ليلة القدر»^(١).

ومنها: ما رواه الصدوق أيضاً مرسلًا، قال: «قال: من صلى الصلوات الخمس جماعة فظنّوا به كل خير»^(٢).

ومنها: ما رواه الصدوق في «الفقيه»، قال: «قال الصادق عليه السلام: من صلى الغداة والعشاء الآخرة في جماعة، فهو في ذمة الله عز وجل، ومن ظلمه فإنما يظلم الله، ومن حقره فإنما يحقر الله عز وجل»^(٣).

ومنها: ما عن الأمالي للصدوق، بإسناده إلى أبي بصير، عن الصادق، عن آبائه عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من صلى المغرب والعشاء الآخرة وصلاة الغداة في المسجد في جماعة فكأنما أحبب الليل»^(٤).

ومنها: ما عن الشيخ الطوسي بإسناده عن الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه عليه السلام (في حديث المناهي)، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ومن مشى إلى مسجد يطلب فيه الجماعة كان له بكل خطوة سبعون ألف حسنة ويرفع له من الدرجات

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١١.

(الحضر العدو كما في النهاية لابن الأثير - ٣٩٨ = المضمر تضمير الخيل هو أن يظهر عليه بالعلف حتى تسمن ثم لا تعلق إلا قوتاً لتخف، النهاية لابن الأثير ٣ - ٩٩ ضم).

(٢) الوسائل، ج ٥ الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.

(٣) و (٤) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦ و ٣.

مثل ذلك، فإن مات وهو على ذلك وكَلَّ الله به سبعين ألف ملك يعودونه في قبره ويبشرونه ويؤنسونه في وحدته ويستغفرون له حتى يُبْعَثَ»^(١).

ومنها: ما في مجموعة ورام ابن أبي فراس في كتابه، قال: «قال: إنَّ الله يستحي من عبده إذا صَلَّى في جماعة ثم سألَه حاجته أن ينصرف حتى يقضيها»^(٢). وغير ذلك من الأخبار الدالة على فضيلة الجماعة في الصلوات اليومية، ومن أراد التتبع في ذلك فليراجع الكتب الممهدة لذلك.

وأما الكلام في المرحلة الثانية: فهي في الأخبار الواردة في ذم تارك الجماعة وترك المشاركة في اجتماع المؤمنين، حيث استفيدت الكراهة من لسان هذه الأخبار:

منها: صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام من سمع النداء فلم يُجِبْه من غير علة فلا صلاة له»^(٣).

فإن نفي الصلاة عنه بعد أن لا يكون بمعنى الحقيقي منه مراداً، أي بأن تكون صلاته باطلة من رأسه، فلا بد أن يراد منه أقرب المجازات إلى الحقيقة، وهو الكراهة مثلاً لما بعد الفساد، ولكن الذي يشاهد عن بعض الأعلام حمل مثل ذلك على نفي الكمال الذي هو أعم من الكراهة، فلا بد أن يُحمل هذا التركيب على معنى يكون أشد من نفي الكمال، بأن يراد منه من كان تاركاً عن جماعة المؤمنين رغبةً عنها، كما أشار إليه في لسان بعض الأخبار كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى.

ومثله رواية أبي بصير^(٤).

ومنها: خبر محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا صلاة لمن لم يشهد

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥ الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٧ و ١٥.

(٣) و (٤) الوسائل، ج ٥ الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١ و ١٢.

الصلاة من جيران المسجد إلا مريض أو مشغول»^(١).

ومنها: قال رسول الله ﷺ لقوم: «لتحضرن المسجد أو لأحرقن عليكم منازلكم»^(٢).

ومنها: خبر عبد الله بن ميمون، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام، قال: «اشتراط رسول الله ﷺ على جيران المسجد شهود الصلاة، وقال: لينتهين أقوام لا يشهدون الصلاة أو لا مرن مؤذناً يؤذن ثم يُقيم ثم أمر رجلاً من أهل بيتي وهو علي عليه السلام فليحرقن على أقوام بيوتهم بحزم الحطب، لأنهم لا يأتون الصلاة»^(٣).

ومنها: خبر ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنما جعلت الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي، ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع، ولولا ذلك لم يمكن أحداً أن يشهد على أحد بالصلاح، لأن من لم يصل في جماعة فلا صلاة له بين المسلمين، لأن رسول الله ﷺ قال: لا صلاة لمن لم يصل في المسجد مع المسلمين إلا من علة»^(٤).

ومنها: خبر محمد بن الحسن، بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، بهذا الإسناد (أي المذكور في الخبر المتقدم في هذا الباب عن ابن أبي يعفور)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «هم رسول الله ﷺ بإحراق قوم في منازلهم، كانوا يصلون في منازلهم ولا يصلون الجماعة، فأتاه رجل أعمى، فقال: يا رسول الله أنا ضير البصر، وربما أسمع النداء ولا أجد من يقودني إلى الجماعة والصلاة معك؟ فقال له النبي ﷺ: شد من منزلك إلى المسجد حبلاً واحضر الجماعة»^(٥).

ومنها: خبر ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: إن أناساً كانوا على عهد رسول الله ﷺ أبطأوا عن الصلاة في المسجد، فقال رسول الله ﷺ:

(١) - (٥) الوسائل، ج ٥ الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣ و ٤ و ٦ و ٨ و ٩.

ليوشك قوم يدعون الصلاة في المسجد أن نأمر بحطِّ فيوضٍ على أبوابهم فيوقد عليهم نار فتحرق عليهم بيوتهم»^(١).

وغير ذلك من الأخبار الدالة على مذمة تارك الجماعة في المسجد، ممَّا يستفاد منها أشدُّ من الكراهة من تجويز إحراق الدار والبيوت لأجل ذلك.

ولذلك قال صاحب «الجواهر» بعد نقل هذه الأخبار: (ولكنك خبير أن ظاهرها لا يلائم الكراهة أيضاً، ضرورة عدم استحقاق العقاب المؤجل على عدم فعلها، فضلاً عن المعجل، فوجب حملها - بعد صحيح زرارة والفضيل، «قلنا له: الصلاة في جماعة فريضة هي؟ فقال: الصلاة فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها، ولكنها سنة، من تركها رغبة عنها أو عن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلاة له.» بل الإجماع بقسميه، بل الضرورة من المذهب - على عدم وجوبها لا كفاية ولا عيناً في غير الموضعين المخصوصين؛ على إرادة الترك حتَّى للواجب منها كالجمعة، أو على إرادة الترك رغبة عن جماعة المسلمين معرضاً به لبعض المنافقين الذين لم تطمئن قلوبهم بهذا الدين، كما يؤمى إليه جملة من الأخبار).

ثم ذكر خبر ابن سنان الذي نقلناه آنفاً^(٢)، ثم قال بعد ذلك:

(ومنها آخر: قال رسول الله ﷺ: «لا غيبة إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه، وإذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره وحذره فإن حضر جماعة المسلمين وإلا حرق عليه بيته»^(٣)).

إلى غير ذلك من الأخبار المشعرة بما ذكرنا، المؤيدة بعدم ذكر أحد من

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥ الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠ و ١.

(٣) الوسائل، ج ١٨ الباب ٢ من أبواب الشهادات، الحديث ٢.

الأصحاب الحكم بکراهة ترك الجماعة، بل اقتصروا على ذکر استحبابها، والأمر سهل بعد معلومیة عدم حرمة الترك عندنا، انتهى كلامه^(١).

قلنا: ولقد أجاد فيما أفاد، لو لم نقل بأنّ التقابل بين الاستحباب والكراهة يوجب كون النفي لأحدهما إثباتاً للآخر؛ بمعنى أنّه إذا قيل بأنّ الفعل الفلاني مستحبّ فإنّه يعني أنّ تركه مكروهٌ وهكذا عكسه إذا قيل بأنّ الأمر الفلاني مكروهٌ يعني أنّ فعله مستحبّ، فيكون تقابلهما من تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما، الموجب لثبوت أحدهما عند نفي الآخر، كما لا يخفى، فحينئذٍ إذا ورد في الأخبار استحباب حضور الجماعة، فيصير معناه حينئذٍ كراهة ترك الحضور.

ولكن الحقّ والإنصاف أنّ التقابل بينهما ليس من قبيل التقابل بين الضدين اللذين لا ثالث لهما؛ لوجود الثالث هنا وهو الإباحة التي ليست هي من أحدهما، إذ من الواضح أنّ الاستحباب عبارة عمّا في فعله مصلحة غير ملزمة، وفي الكراهة ما في فعله مفسدة كذلك، فنفي أحدهما لا يوجب إثبات الآخر بالضرورة كما هو الحال كذلك في غالب الأضداد كما لا يخفى.

وكيف كان، فالمرجع إلى أصل الإشكال وهو أنّه إذا كان الحضور في الجماعة أمراً مستحبّاً، ولم ينصّ أحد بوجوده عيناً ولا كفاية، فكيف يثبت في تركه عقوبة شديدة مستحقّة كإحراق بيوتهم كما ورد في تلك الأخبار ذلك؟!

أقول: لعلّ الذي يمكن أن يستخلص عن هذا، هو ما أشار إليه بعض الفقهاء كما عن صاحب «مصباح الفقيه» بقوله:

(وما في هذه الأخبار من الأمر بإحراقهم أو إحراق بيوتهم، فلعله لأجل مخالفة النبي ﷺ، بعد أن كان قد شرط عليهم ذلك، وإلا فترك المستحبّ أو فعل

المكروه من حيث هو ليس موجباً لاستحقاق العقوبة، كما أنه يحتمل كون القوم الذين هم رسول الله ﷺ بإحراقهم أو إحراق بيوتهم من جملة المنافقين الذين كانوا يتركون الجماعة رغبةً عنها وعن جماعة المسلمين، فإن هذه الجهة أيضاً كمعصية الرسول ﷺ من الجهات المحسنة للعقوبة، وقد ورد في كثير من الأخبار الإيماء إلى كونهم من المنافقين؛ مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سمعتَه يقول: صَلَّى رسول الله ﷺ الفجر فأقبلَ بوجهه على أصحابه، فسأل عن أناسٍ يسميهم بأسمائهم، فقال: هل حضروا الصلاة؟ فقالوا: لا يا رسول الله، قال: أغيبُهم؟ قال: لا، فقال: أما أنه ليس من صلاةٍ أشدَّ على المنافقين من هذه الصلاة والعشاء، ولو علموا أيَّ فضلٍ فيهما لأتوها ولو حبواً»^(١). انتهى محلِّ الحاجة من كلامه^(٢).

أقول: لا استبعاد في وجه دلالة الأخبار على الكراهة لا في خصوص ترك الجماعة، بل مع ملاحظة بعض الخصوصيات الواردة فيها التي يستفاد من لسان الأخبار، بأن يكون من جيران المسجد، أو ممن سمع النداء ولم يكن له علة ولا شغل ولم يجبه، ونظائر ذلك حيث يستفاد منها أصل الكراهة أو نفي الكمال الذي هو الشائع على إرادته من مثل هذه في محاورات الشارع، فربما يجمع بعض الخصوصيات مع بعض، فيوجب تأكيد الكراهة، كما احتمله صاحب «مصباح الفقيه»، ولعل وجه عدم ذكر الأصحاب للكراهة، لأجل أنه ليس في أصل ترك الجماعة من حيث نفسه إلا ترك المستحب لا مع الكراهة، فبذلك يجمع بين الموردين، والله العالم.

(١) الوسائل، ج ٥ الباب ٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

(٢) مصباح الفقيه، ج ١٦ / ١٣.

قوله ﷺ: «ولا تجب إلا في الجمعة والعيدين مع الشرائط (١)».

قوله ﷺ: «ولا يجوز في شيء من النوافل (٢)».

(١) أي لا تجب الجماعة بالأصل، لا شرعاً ولا شرطاً إلا في الموردين من الجمعة والعيدين، مع حصول شرائطها التي تقرّر في محلّها، وليس هنا محلّ ذكرها. ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّ عدم وجوب الجماعة إلا في الموردين ثابت في أصل التشريع، وهو لا ينافي مع صيرورة الجماعة واجبة بالعرض كالنذر واليمين وعدم معرفة القراءة ونحوها.

(٢) هذا ثابت على المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل في «الذكرى» نسبته إلى ظاهر المتأخّرين، بل في «المنتهى» و «التذكرة» و «كنز العرفان» نقل الإجماع عليه، بل يظهر من «السرائر» في صلاة العيد أنّه من المسلّمات، والعلة في ذلك وجود نصوص مستفيضة على عدم الجواز، رغم أنّها معارضة مع نصوص أخرى دالة على الجواز، كما سنذكرهما إن شاء الله تعالى، فالأوّل أن نقدّم النصوص غير المجوّزة على الأخرى، فنقول ومن الله الاستعانة:

منها: صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم والفضيل الذي هو من أعلى درجات الصّحة كما في «الجواهر»، أنّهم سألوا أبا جعفر الباقر وأبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في شهر رمضان نافلة بالليل في جماعة؟ فقالا:

«إنّ رسول الله ﷺ كان إذا صلّى العشاء الآخرة انصرف إلى منزله، ثم يخرج من آخر الليل إلى المسجد فيقوم فيصليّ، فخرج في أوّل ليلة من شهر رمضان ليصليّ كما كان يصليّ فاصطفّ الناس خلفه فهرّب منهم إلى بيته وتركهم، ففعلوا ذلك ثلاث ليال، فقام في اليوم الرابع على منبره فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيّها الناس إنّ الصلاة بالليل في شهر رمضان من النافلة في جماعة بدعة، وصلاة

الضحى بدعة، ألا فلا تجمعوا ليلاً في شهر رمضان لصلاة الليل، ولا تصلّوا صلاة الضحى فإنّ تلك معصية، ألا وأنّ كلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة سبيلها إلى النار.

ثمّ هو نزل، وهو يقول: قليلٌ في سنةٍ خيرٌ من كثيرٍ في بدعة»^(١).

أقول: لا يخفى أنّ قوله: (من النافلة) بيانٌ للصلاة وكان موضع الاسم للجملّة السابقة على كلمة البدعة حتّى تصير كلمة (بدعة) خبر للجملّة، بأن يكون المقصود بيان أنّ إتيان النافلة في شهر رمضان جماعةً بدعة.

واحتمال اختصاص ذلك بخصوص نافلة الليل من شهر رمضان.

مندفعٌ بذكر نافلة الضحى معه، الموجب لكون وجه عدم الجواز هو كونه نافلة بصورة المطلق، لا خصوص نافلة الليل من شهر رمضان، كما سيؤيّد ذلك وجود أخبار آخر تدلّ على ذلك:

منها: رواية سليم بن قيس الهلالي، قال: «خطب أمير المؤمنين فحمد الله وأثنى عليه ثمّ صلى على النّبِيِّ ﷺ، ثمّ قال: إنّ أخوف ما أخاف عليكم خلتان: اتّباع الهوى وطول الأمل.

إلى أن قال: قد عملت الولاة قبلي أعمالاً خالفوا فيها رسول الله ﷺ، متعمّدين لخلافه، فاتقين (ناقضين) لعهد، مُغيّرين لسنة، ولو حملت الناس على تركها لتفرّق عني جندي حتّى أبقى وحدي، أو قليل من شيعتي...

إلى أن قال: والله لقد أمرتُ الناس أن لا يجتمعوا في شهر رمضان، إلّا في فريضة، وأعلمتهم أنّ اجتماعهم في النوافل بدعة، فتنادى بعض أهل عسكري ممّن يقاتل معي يا أهل الإسلام غيّرت سنة عمّر، نهانا عن الصلاة في شهر رمضان تطوّعاً، وقد خُفت أن يثوروا في ناحية جانب عسكري» الحديث^(٢).

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ١ و ٤.

فهذه الرواية مشتملة على بيان ما يجوز فيه الجماعة ليس إلا الفريضة دون النوافل لقوله: (أن لا يجتمعوا إلا في فريضة، وأعلمتهم أن اجتماعهم في النوافل بدعة)، وليس فيه عنوان شهر رمضان حتى يتوهم الاختصاص بشهر رمضان.

ومنها: موثقة عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن الصلاة في رمضان في المساجد؟ فقال: لما قدم أمير المؤمنين عليه السلام الكوفة أمر الحسن بن علي أن ينادي في الناس لا صلاة في شهر رمضان في المساجد جماعة، فنادى في الناس الحسن بن علي عليه السلام بما أمره به أمير المؤمنين، فلما سمع الناس مقالة الحسن بن علي صاحوا واعمراه واعمراه! فلما رجع الحسن إلى أمير المؤمنين عليه السلام، قال له: ما هذا الصوت؟ قال: يا أمير المؤمنين الناس يصيحون واعمراه واعمراه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قُلْ لَهُمْ صَلُّوا»^(١).

ومنها: رواية محمد بن إدريس في آخر «السرائر»، نقلاً من كتاب أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام، قالوا:

«لما كان أمير المؤمنين بالكوفة أتاه الناس فقالوا له: اجعل لنا إماماً يؤمنا في رمضان، فقال لهم: لا، ونهاهم أن يجتمعوا فيه، فلما أمسوا جعلوا يقولون إكوا رمضان ولمضانه، فأتى الحارث الأعور في أناس فقال: يا أمير المؤمنين ضجّ الناس وكرهوا قولك، قال: فقال عند ذلك: دعوهم وما يريدون، ليُصلّ بهم مَنْ شاءوا، ثم قال: ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نُؤلّه ما تُولّى ونُضِلّه جهنّم وساءت مصيراً»^(٢).

بل قد يستفاد المنع أيضاً من حديث أبي العباس البقباق، وعبيد بن زرارة - لوجود المناسبة بين الحكم والموضوع - فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

«كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزيد في صلاته في شهر رمضان إذا صلى العتمة صلى بعدها فيقوم الناس خلفه فيدخل ويدعهم، ثم يخرج أيضاً فيجيئون ويقومون خلفه

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ٢ و ٥.

فيدعهم ويدخل مراراً»، الحديث (١).

منها: رواية «الخصال» و «العيون»: «لا يجوز أن يصلي التطوع في جماعة، لأن ذلك بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار». بل في «التنقيح»: (روى الأصحاب لا جماعة في نافلة)، هذا كما في «الجواهر» (٢).

ومنها: رواية الحسن بن علي بن شعبة في «تحف العقول» عن الرضا عليه السلام، في حديث، قال: «ولا يجوز التراويح في جماعة» (٣). حيث إن المراد من صلاة التراويح هي نوافل ليالي شهر رمضان حيث تصلّيها العامة جماعة كما في زماننا هذا اتباعاً لسنة عمر بن الخطاب، الذي أبدع ذلك بين العامة ومخالفاً بذلك سنة رسول الله ﷺ. هذه هي الأخبار المتعددة في النهي عن إتيان النوافل جماعة سواء كان في شهر رمضان أو غيره كما عرفت.

الطائفة الثانية من الأخبار: وهي في مقابل الطائفة السابقة، ويستفاد منها جواز إتيان النوافل جماعة كما سنذكره عن قريب إن شاء الله تعالى، بل قد يظهر من بعض الأخبار أن المنع عن الجماعة في الأخبار كان لأجل كون الصلاة نافلة لا باعتبار كونها نافلة شهر رمضان كما توهم ذلك من وجود هذا القيد في الأخبار. **منها:** خبر محمد بن سليمان، قال: «إن عدّة من أصحابنا اجتمعوا على هذا الحديث منهم يونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام وصباح الحذاء عن إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام، وسماعة بن مهران عن

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ٣.

(٢) الجواهر، ج ١٣ / ١٤٢.

(٣) الوسائل، ج ٥، الباب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ٦.

أبي عبد الله عليه السلام، قال محمد بن سليمان:

«وسألت الرضا عليه السلام عن هذا الحديث فأخبرني به، وقال هؤلاء جميعاً سألنا عن الصلاة في شهر رمضان كيف هي، وكيف فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقالوا جميعاً: إنه لما دخلت أول ليلة من شهر رمضان صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المغرب، ثم صلى أربع ركعات التي كان يصلّيهن بعد المغرب في كل ليلة، ثم صلى ثماني ركعات، فلما صلى العشاء الآخرة صلى الركعتين اللتين كان يصلّيهما بعد العشاء الآخرة وهو جالس في كل ليلة، قام فصلى اثنتي عشرة ركعة، ثم دخل بيته، فلما رأى ذلك الناس ونظروا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد زاد في الصلاة حين دخل شهر رمضان، سألوه عن ذلك؟ فأخبرهم أنّ الصلاة صلّيتها لفضل شهر رمضان عن الشهور، فلما كان من الليل قام يصلي فاصطف الناس خلفه، فانصرف إليهم، فقال: أيها الناس إنّ هذه الصلاة نافلة، ولن تجتمع للنافلة، فليصل كل رجل منكم وحده وليقل ما علّمه الله من كتابه، واعلموا أنّه لا جماعة في نافلة، فافترق الناس فصلى كل واحد منهم على حياله لنفسه»، الحديث ^(١).

أقول: يستفاد من هذا الخبر الذي نقله كثير من الأعلام من رواية الحديث عن عدّة من أئمة أهل البيت عليهم السلام في ذكر وجه المنع عن الجماعة في النوافل وإصرارهم على ذلك، يستفاد أنّ هذا المورد من الموارد التي يكون الرشد في خلافهم كما ورد في الأحاديث، وأنّ هذه البدعة صدرت عن عمر بن الخطاب مخالفةً بها لأحكام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما أشير إليه في خبر سليم بن قيس الهلالي، قوله: (خالفوا فيها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متعمّدين لخلافه، ناقضين لعهد مغيرين لسنّته). فمع هذا الوصف لا يمكن قبول أخبار وردت في الكتب استحباب الجماعة في النافلة، وتلقّيها بالقبول:

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان، الحديث ٦.

منها: صحيح عبد الرحمن، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «صَلِّ بِأَهْلِكَ فِي رَمَضَانَ الْفَرِيضَةَ وَالنَّافِلَةَ فَإِنِّي أَفْعَلُهُ» ^(١).

ومنها: صحيح هشام بن سالم، قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمَرْأَةِ هَلْ تَوُمُّ النِّسَاءُ؟ قَالَ: تَوُمُّهِنَّ فِي النَّافِلَةِ، فَأَمَّا الْمَكْتُوبَةُ فَلَا، وَلَا تَتَقَدَّمُهُنَّ وَلَكِنْ تَقُومُ وَسَطَهُنَّ» ^(٢).

ومنها: صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تَوُمُّ الْمَرْأَةُ النِّسَاءَ فِي الصَّلَاةِ وَتَقُومُ وَسَطًا بَيْنَهُنَّ وَيَقُومْنَ عَنْ يَمِينِهَا وَشِمَالِهَا، تَوُمُّهِنَّ فِي النَّافِلَةِ، وَلَا تَوُمُّهِنَّ فِي الْمَكْتُوبَةِ» ^(٣).

ومنها: خبر سليمان بن خالد، قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمَرْأَةِ تَوُمُّ النِّسَاءُ؟ فَقَالَ: إِذَا كُنَّ جَمِيعًا أَمْتَهُنَّ فِي النَّافِلَةِ، فَأَمَّا الْمَكْتُوبَةُ فَلَا، وَلَا تَتَقَدَّمُهُنَّ وَلَكِنْ تَقُومُ وَسَطًا مِنْهُنَّ» ^(٤).

أقول: هذه الأخبار الأربعة الدالة على جواز الجماعة في النافلة، هي التي استوجبت ذهاب جماعة من الفقهاء والمحدثين إلى الجواز كصاحب «المدارك» و«الذخيرة» والمحدث الكاشاني في «الوافي» وغيرهم، هذا.

ولكن يمكن أن يُجاب عن هذه الأخبار بأمور:

أولاً: يكفي في صدق عنوان الجواز وجود بعض النوافل التي ورد الدليل من النصّ والشهرة، بل الإجماع، على جواز ادائها جماعة كصلاة المعادة من الفريضة، حيث إنها أيضاً مندوبة وتكون من النوافل، ورغم ذلك أُجيز فيها الجماعة، كما هو الحال كذلك في صلاة الاستسقاء أو صلاة العيدين في عصر الغيبة، ونظائر ذلك حيث، يكون ذلك كافية في صحة إطلاق كلام الإمام عليه السلام في قوله: (صَلِّ بِأَهْلِكَ فِي رَمَضَانَ الْفَرِيضَةَ وَالنَّافِلَةَ).

(١) - (٤) الوسائل، ج ٥، الباب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣ و ١ و ٩ و ١٢.

وثانياً: بما عن صاحب «مصباح الفقيه» من أن: (هذه الأخبار وردت لبيان أمرٍ آخر غير ما أردناه، وهو جواز إقامة المرأة للنساء في قبّال احتمال عدم الجواز كما أشار إليه في تلك الأخبار).

وثالثاً: ومع عدم قبول ما قيل، والإصرار على الأخذ بظاهرها من تجويز الجماعة في النافلة، نقول إنها محمولة على التقية لموافقتها مع العامة، لا سيما مع ملاحظة نداء الناس في قولهم: (واعمره وأعمراه)، ورجوع الأمير عليه السلام عن أمره لهم وقوله لابنه الحسن عليه السلام: (دعهم حتى يصلّوا بالجماعة)، ثم اشارته عليه السلام إلى الآية القرآنية (ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى ونصلّه جهنّم وساءت مصيراً)؛ الدالة على أن عملهم غير مشروع، وخسروا في ذلك خسراً مبيناً.

وعليه، فالأقوى عندنا - كما عليه المشهور بل الإجماع إلا من سمعت - هو عدم الجواز مطلقاً، سواء كانت نافلة شهر رمضان أو غيرها، إلا ما استثنى.

أقول: الذي ينبغي أن يبحث فيه هو صلاة الغدير، حيث إنه بمقتضى كونه نافلة لا بدّ من القول فيه بعدم جواز الجماعة فيها كما عرفت، وكما عليه عدّة كثيرة من الأعلام، خلافاً لعدّة كثيرة أخرى من الأعلام أيضاً مثل المفيد في «المقنعة» وصاحب «اللمعة» و «فوائد الشرائع» للمحقق الثاني و «حاشية الإرشاد» لولده، و «الغنية» والإشارة والتقي والمجلسي وتلميذه أبي الحسن وصاحب «المدارك»، بل عن «مجمع البرهان» أنه المشهور وأنه ليس ببعيد، بل عن «إيضاح النافع» أن عمل الشيعة على ذلك، والدليل عليه هو ما حكى عن أبي الصلاح من نسبته إلى الرواية، بقوله: (إنه روي استحباب الجماعة فيها في «المدارك»)، ثم قال: (ولم نقف على ما ذكره)، وما عن المقنعة من حكاية ما وقع للنبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير، ومن جملة أنه أمر أن ينادى الصلاة جامعةً، فاجتمعوا وصلّوا ركعتين ثم رقى المنبر.

وما في «الروضة» من التعليل بأنه عيد، وغير ذلك مما يقتضي تجويزه، ولو كان بواسطة أدلة التسامح في السنن من جهة رواية من بلغه ثواب وعمل به، فبذلك يثبت استحبابه أو حسنه وتجويزه.

لكن رده صاحب «الجواهر» بقوله: (لا يجوز التعويل عليه هنا، وإن قلنا بالتسامح في دليل المستحب، لكن حيث لا يعارضه ما يقتضي الحرمة، ودعوى أن دليل الحرمة لا يزيد على حرمة التشريع التي لا تمنع من التسامح في دليل المستحب، يدفعها وضوح الفرق بين الأمرين خصوصاً في المقام، هذا).

ولعل في خلوكلام الأكثر عن ذكر الجماعة عند ذكرهم إياها في الصلوات المسنونة، زيادة ظهور في عدم مشروعيّتها فيها، خصوصاً مع كون ذلك المقام معداً لذكر كل ما فيه زيادة للفضل)، فلاحظ. انتهى كلامه^(١).

أجاب عنه صاحب «مصباح الفقيه»: وقد أجاد فيما أفاد حيث قال ما نصّه بعد ذكر كلام صاحب «الجواهر»:

(أقول: هذا فيما إذا اقتضى حرمة ذاتاً لا من حيث التشريع وكونه بدعة، وإلا فبعد ورود النص على جوازه انتفى موضوعهما، سواء كان ذلك النص بنفسه حجة، أو دلّ دليل آخر على حجّيته، أو على جواز العمل به لا من باب الحجّية لإثبات متعلّقه، بل من جهة أخرى كما فيما نحن فيه، فإنّه بعد تعلّق الأمر بالعمل به، ولو بعموم أخبار من بلغ، صار فعله سنة، ولذا التزمنا باستحبابه.

ثم استشكل على نفسه، وقال:

إن قلت: إنّما تصحّ المسامحة في الأخذ بالخبر الضعيف ما لم يكن الخبر الضعيف الذي يتسامح فيه معارضاً بأدلة معتبرة على خلافه كما في المقام، إذ لا

(١) الجواهر، ج ١٣ / ١٤٤.

وجه لرفع اليد عن الأدلة الدالة على عدم مشروعية الجماعة في النافلة والأخذ بالخبر الضعيف الدال على مشروعيتها.

قلت: - بعد الغض عن أنّ الأدلة الاجتهادية ما لم تكن قطعية من جميع الجهات، ولم يكن مفادها حكماً إلزامياً إيجابياً أو تحريمياً من غير جهة التشريع، غير مانعة عن الأخذ بما يعارضها من باب المسامحة أو الاحتياط؛ - أنّ الرواية الواردة في استحباب الجماعة في صلاة يوم الغدير أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على عدم مشروعية الجماعة في النافلة، فإذا جاز العمل بها، لم يعارضها عموم أدلة عدم المشروعية، لحكومتها على أصالة العموم، انتهى محلّ الحاجة من كلامه^(١).

أقول: ما قاله الله ﷻ بتقديم أدلة المسامحة على الأدلة المانعة من جهة العموم لكون النسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق؛ ففي مثل ذلك يحكم بتقديم الخاص على المطلق، متين غاية المتانة، إلّا أنّه موقوف على ثبوت وصول الحديث الضعيف لأيدي الفقهاء، ومع الشكّ في ذلك - أي في أصل الوصول والوجود - لا يمكن التمسك بهذه القاعدة المتداولة بين الفقهاء، من تقديم الخاص على عموم العام، ولعلّ الوجه في عدم ذهاب الأكثر - لو سلّمنا ذلك - لأجل التشكيك في أصل وجود هذه الرواية، اعتماداً على ما صدر عن صاحب «المدارك» بقوله: (إنّا لم نقف على ذلك ممّا صدر عن أبي الصلاح).

اللّهمّ إلّا أن نقول بأنّ نفس هذا الكلام الصادر من أبي الصلاح يعدّ بلوغاً لذلك، فيشمّله دليل من بلغه كذا ويتسامح فيه، ولكن الاحتياط في خصوص المقام بترك الجماعة، قضية لمخالفة كثير من الفقهاء، لا يخلو عن وجاهة، وإن كان الإتيان برجاء المطلوبة لا يخلو عن وجه.

(١) مصباح الفقيه، ج ١٦ / ٢٢ - ٢٣.

قوله ﷺ: عدا الاستسقاء والعيدين، مع اختلال شرائط الوجوب (١).

(١) أي لا بد أن يستثنى من حرمة الجماعة السابقة بعض النوافل التي ورد فيها الأمر بذلك، وكان الدليل على جوازها قيام الإجماع عليه والنصوص التي وردت بجواز الجماعة فيهما وإن صارت نافلة لفقد بعض الشرائط في الثاني، بل قد يقال إنه لا ينبغي استثناء الثانية من ذلك، وإن قلنا بصحة الجاعة فيها، لعدم اندراجها في دليل النافلة بعد ظهورها في إرادة الأصليّة منها، لا ما كانت فرضاً سابقاً ثم صارت نافلة، وواقعه الحلّي في «السرائر» والمحقق الهمداني في «مصباح الفقيه»، وكذا صاحب «الجواهر» حيث إنه بعد نقل كلام الحلّي، قال: (وهو جيد)، ثم أضاف بأنّه: (لا ينبغي استثناء التجميع في صلاة اليوميّة استحباباً كالمعادة لإدراك الجماعة أو التبرّعية عن الميّت ونحوها من حرمة في النافلة، إذ هي أولى بعدم الشمول، وإن كان قد يظهر من بعضهم التوقف فيه، حتّى لو عرض الوجوب باستيجارٍ ونذر ونحوهما، إلّا أنّه في غير محله كما مرّت الإشارة إلى ذلك، وأتى له زيادة بيان إن شاء الله)، انتهى كلامه (١).

لا يقال: بأنّه إذا كان الاستثناء في مثل المعادة والعيدين غير لازم لأجل خروج مثل هذه الصلوات عن دليل حرمة الجماعة في النافلة، فكيف يمكن حمل ما صدر عن الإمام عليه السلام من تجويز الجماعة في الأهل بقوله: (صلّ بأهلك في رمضان الفريضة والنافلة فإنّي أفعله) لمثل العيدين والمعادة والتبرّعية إذا قلنا بخروج هذه الصلوات عن الدليل؟!

لأنّا نقول: لا منافاة بين القول بعدم اندراجها تحت عمومات المنع من جهة الحرمة، ولكن رغم ذلك كان محمل تلك الروايات من تجويز الإمامة للأهل في مثل تلك الصلوات على ما ذكرنا من الصلوات التي تجوز فيها الجماعة، والله العالم.

قوله ﷺ: وتذكر الصلاة جماعة بإدراك الركوع، وبإدراك الإمام راعياً على الأُشبه (١).

(١) وقع الخلاف بين الأعلام في محل إدراك الجماعة، وهل هو عبارة عن إدراك تكبيرة ركوع الإمام، بحيث لو لم يدرك إلا بعد التكبير قبل تحقق الركوع فاتته الجماعة أم لا؟ فيه قولان:

القول الأول: فوت الجماعة منه، وعليه عدّة من الفقهاء كالشيخ في «التهذيب» و«الاستبصار» والمفيد والقاضي، وإن ادّعى صاحب «مجمع الفائدة» بأنّ الشيخ عدل عن فتواه إلى المذهب المشهور، وهو الكفاية لو لم يدرك التكبير، حيث ذكره في مسألة استحباب تطويل الإمام الركوع ليلحق المأموم به، ولعلّه لذلك ادّعى الإجماع في محكي «الخلاف» على طبق المشهور.

القول الآخر: وهو قول المشهور، بل في «السرائر» أنّه قول من عدا الشيخ من الفقهاء من إدراك الجماعة إذا لحق بالإمام راعياً سواء أدركه مع التكبير أم لا، بل أدركه في حال القيام قبل تحقق مسمى الركوع، أو أدركه راعياً، ففي غير الأخير منه يمكن دعوى الإجماع، إذا كان الإدراك مع التكبير إجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً إن لم يكن متواتراً كالنصوص، فلو أدرك الجماعة في ركوع الإمام فقد أدرك الجماعة على الأشهر، بل لا أجد فيه خلافاً بين المتأخّرين كما اعترف به في «الذكرى» و«الرياض»، بل نسبته في «السرائر» إلى المرتضى ومن عدا الشيخ من الأصحاب، بل في «الغنية» نفى الخلاف عنه مطلقاً، بل قد عرفت نقل الشيخ الإجماع في «الخلاف» مكرراً كما في «الجواهر».

والدليل على ذلك: - مضافاً إلى الإجماع الذي قد عرفت - وجود أخبار

مستفيضة على ذلك:

منها: حديث سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «في الرجل إذا أدرك الإمام وهو راكع وكبر الرجل وهو مقيم صلبه ثم ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك الركعة»^(١).

ومنها: رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «إذا أدركت الإمام وقد ركع فكبرت وركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعة، وإن رفع رأسه قبل أن تركع فقد فاتتك الركعة»^(٢).

ومنها: رواية أبي أسامة - يعني زيد الشحام - أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام: «عن رجل انتهى في الإمام وهو راكع؟ قال: إذا كبر وأقام صلبه ثم ركع فقد أدرك»^(٣).

ومنها: رواية الطبرسي في «الاحتجاج» عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام، أنه كتب إليه: «يسأله عن الرجل يلحق الإمام وهو راكع فيركع معه، ويحتسب بتلك الركعة، فإن بعض أصحابنا قال: إن لم يسمع تكبيرة الركوع فليس له أن يعتد بتلك الركعة؟ فأجاب عليه السلام: إذا لحق مع الإمام من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة اعتد بتلك الركعة وإن لم يسمع تكبيرة الركوع»^(٤).

بل قد يستفاد كفاية أدرك الركعة وإمكان الاعتداد بها من رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا دخلت المسجد والإمام راكع فظننت أنك إن مشيت إليه رفع رأسه قبل أن تدركه فكبر واركع، فإذا رفع رأسه فاسجد مكانك

(١) - (٤) الوسائل، ج ٥، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٥.

فإذا قام فالحق بالصفّ، فإذا جلس فاجلس مكانك، فإذا قام فالحق بالصفّ»^(١).
حيث يفهم منه كفاية إدراك الركوع والالتحاق بالصفّ في إدراك الصلاة، بل
ربّما يمكن استشعار صحّة الصلاة ودرك الجماعة في ضمن حكم آخر من رواية
معاوية بن ميسرة، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال:
«إذا جاء الرجل مبادراً والإمام راعع أجزأته تكبيرة واحدة لدخوله في
الصلاة والركوع»^(٢).

حيث يفهم فضلاً عن أنّ التكبيرة الواحدة كافية للإحرام والركوع، صحّة
الصلاة ودرك الجماعة بذلك تلويحاً كما لا يخفى للمتأمل.
وكذلك يستفاد إمكان التدارك من الأخبار الواردة في تطويل الإمام ركوعه
حتّى يلحق به المأموم:

منها: خبر جابر الجعفي، قال: «قلتُ لأبي جعفر عليه السلام: إنّي أوّمّ قوماً فأركع
فيدخل الناس وأنا راعع، فكم أنتظر؟ فقال: ما أعجب ما تسأل عنه يا جابر، انتظر
مثلي ركوعك فانقطعوا وإلاّ فارفع رأسك»^(٣).

ومنها: خبر مروق بن عبيد، عن بعض أصحابه، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:
«قلتُ له: إنّي إمام مسجد الحيّ فأركع بهم فأسمع خفقان نعالهم وأنا راعع؟
فقال: اصبر ركوعك ومثل ركوعك فإن انقطعوا (انقطع) وإلاّ فانتصب قائماً»^(٤).
وهذه مجموعة روايات تدلّ على صحّة اختيار المشهور من إدراك الجماعة
بالركوع سواء أدرك المأموم تكبيرة الإمام أم لم يدرك، وهذا هو الأقوى.

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ٥، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

(٣) و (٤) الوسائل، ج ٥، الباب ٥٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١ و ٢.

وفي قبال هذا القول قول آخر للشيخين والقاضي من عدم الإدراك لمن لم يدرك تكبيرة ركوع الإمام، مستدلاً له بأخبار مصححة لمحمد بن مسلم متكرراً وغيره، فلا بأس بذكرها، منها خبر عاصم، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا أدركت التكبيرة قبل أن يركع الإمام فقد أدركت الصلاة»^(١).

فظاهر العبارة لولا التأويل أن ملاك إدراك الجماعة هو إدراك التكبيرة، حتى يكون مفهومه أنه إن لم يدركها لم يدرك الجماعة.

ولكن يمكن أن يكون المراد بأن إدراك التكبيرة كافٍ في صدق الإدراك، ولا يحتاج في الإدراك بأن يكون من أول الصلاة أو أول الركعة، فعليه لا يكون الخبر معارضاً مع أخبار الخصم، ولا أقل من القول بذلك بمقتضى الجمع مع أخبار الخصم، فالجمع حينئذٍ بذلك يكون أولى من الطرح.

نعم، لا يناسب هذا التأويل مع ما جاء في خبره الآخر وهو الخبر الثاني، عن جميل بن دراج، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قال لي: إذا لم تدرك القوم قبل أن يكبر الإمام للركعة، فلا تدخل معهم في تلك الركعة»^(٢).

فإن النهي عن الدخول يفيد بظاهره عدم الجواز وعدم الإدراك، اللهم إلا أن يحمل على الكراهة، فإثبات الكراهة مع ذهاب العدة والشهرة إلى الجواز، وحسن الجماعة في الدخول يكون في غاية الإشكال؛ لأجل ورود أخبار كثيرة دالة على حسن الدخول أو الإدراك.

ومثله خبر الآخر وهو الخبر الثالث الذي رواه جميل بن دراج أيضاً عن محمد بن مسلم^(٣).

(١) - (٣) الوسائل، ج ٥، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١ و ٢ و ٤.

ومثله في النّهي خبره الرابع عن العلاء، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا تعتدّ بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الإمام»^(١).

بل قد يؤيد هذا القول خبري الحلبي في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أدركت الإمام قبل أن يركع الركعة الأخيرة فقد أدركت الصلاة، وإن أدركته بعدما ركع فهي أربع بمنزلة الظهر»^(٢).

ومثله الخبر الآخر عن حماد بن عثمان عن الحلبي، قال: «سألتُ عمّن لم يدرك الخطبة يوم الجمعة؟ قال: يُصلي ركعتين، فإن فاتته الصّلاة فلم يدركها فليُصلّ أربعاً»^(٣).

وقال: «إذا أدركت الإمام قبل أن يركع الرّكعة الأخيرة، فقد أدركت الصّلاة، فإن أنت أدركته بعدما ركع فهي أربع بمنزلة الظهر»^(٤).

وحملها على من أدركه بعد فراغه عن الركوع برفع رأسه عنه بصورة المضي لا بحال التلبّس، بعيداً عن سياق العبارة، لكنّه ممّا لا بدّ منه بمقتضى الجمع بين الطائفتين، استناداً لقاعدة الجمع مهما مكن أولى من الطرح.

لا يقال: إنّهُ يمكن دعوى الفرق بين جماعة الجمعة وبين غيرها، بأن يكون الحكم في الأولى بما في الرواية من إمكان الإدراك إلى قبل الركوع دون بعده، بخلاف الجماعة في غير الجمعة كما ذهب إلى هذا الافتراق صاحب «الذخيرة».

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ٥، الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ١.

(٣) تهذيب الأحكام: ج ٣ / ١٦٠ ح ٤، وسائل الشيعة: ج ٧ / ٩٥٣٦.

(٤) الكافي: ج ٣ / ٤٢٧ ح ١، الوسائل، ج ٥، الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة وآدابها، الحديث ٣.

لأننا نقول: حسب دعوى صاحب «الجواهر» يكون المتمم هو عدم القول بالفصل؛ أي كل من يقول بإمكان الإلحاق حتى بعد الركوع في الركعة الأخيرة لغير الجمعة، يقول بذلك في جماعة الجمعة، كما أن الأمر كذلك في عدم اللحاق أيضاً، يقول بذلك في الموردين هذا، وإن احتمله صاحب «الذخيرة».

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأن أخبار الخصم الأربعة منها منسوبة إلى محمد بن مسلم، حيث يحتمل أن يكون كله خبراً واحداً قد نُقلت بواسطة أفراد متعددة، فالخبر المخالف يصير قليلاً بخلاف حكم المشهور، فيصير القول المشهور أرجح عدداً وكثرة من حيث الفتوى والرواية، فعلى تقدير قبول المعارضة و عدم حمل الأخبار على الكراهة، نقول إن هذه الأخبار قاصرة عن مكافئة تلك الأخبار المتكاثرة المتظافرة المشهورة فتوى ورواية، الواردة في الأبواب المتفرقة من الفقه.

أقول: استظهر صاحب «الجواهر» عن بعض وهو صاحب «شرح المفاتيح» كون النزاع بين المشهور والشيخ في «النهاية» ليس في الإدراك بإدراك الإمام راعياً، بل في أن صاحب «النهاية» يكتفي في إدراك الركعة بمجرد سماع المأموم تكبيرة الركوع في حال ما لم يكن حال سماعها خارج الصلاة، فيكون نزاعه مع المشهور باشتراط الإدراك حال ركوع الإمام بسماع التكبيرة وعدمها، فالمشهور لا يشترطونه فيكتفون بمجرد الاجتماع معه في الركوع، وإن لم يكن قد سمع تكبيرة الإمام، ولكن الشيخ يشترط الإدراك في حال سماع المأموم تكبيرة ركوعه.

ولكن على كل حال ظاهر كثير من الأخبار هو كفاية صدق الإدراك، وهو الإلحاق بالركوع سواء أدرك التكبيرة أم لم يدرك، وسواء سمع المأموم تكبيرة الإمام في حال الصلاة أم لم يسمع، وعليه فراهيه هو المشهور المنصور، والوجه في ذلك أن سماع التكبيرة التي هي مستحبة في الصلاة لا دخل لها في تحقق الركعة،

إذ ربما يمكن أن لا يأتيه الإمام لأجل استحبابه، وإن كان قد ذكر في بعض الأخبار، لكنّه لأجل ذكر العلامة بأنّه قد أدرك الجماعة، لا لأجل دخالته في المسألة حتّى يترتب عليه حكمه أنّه قد أدرك الجماعة أم لا، فليتمل.

هاهنا فروع مترتبة على المسألة:

الفرع الأوّل: يظهر من كلام العلامة في «التذكرة» و «نهاية الأحكام» أنّه يشترط في صدق إدراك الجماعة إدراك المأموم ذكراً قبل رفع الإمام رأسه عن الركوع، ولعل وجه توهم أنّ صدق إدراك الركوع موقوف على ذلك، هذا أولاً.

وثانياً: تمسكاً في هذا الأمر بمفهوم كلام الإمام (عليه السلام) في حديث «الاحتجاج» فقد روى الحميري عن مولانا صاحب الزمان (عليه السلام) أنّه إذا لحق بالإمام «من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة اعتدّ بتلك الركعة»^(١)، ممّا يعني أنّه إذا لم يدرك ذلك لم يعتدّ بتلك الركعة.

لكنّه مندفع أولاً: بالمنع عن كون الصدق موقوفاً على درك تسبيحة من تسبيحات الإمام عرفاً؛ لوضوح أنّه من أدرك الجماعة حال كون الإمام راعياً، ولم يرفع رأسه عن الركوع أنّه قد أدرك الجماعة، سواء أدرك تسبيحة أم لم يدرك، كما هو كذلك بحسب الإطلاق في الفتاوى ومعقد الإجماع، بل وفي النصوص، مثل صحيحتي الحلبي وسليمان بن خالد حيث يظهر منهما أنّ ملاك الإدراك وعدمه، هو رفع رأس الإمام عن الركوع وعدمه، لا إدراك التسبيحة حال الركوع، وهو أقوى ظهوراً من ظهور الشرطيّة المسوقة لنفي اعتبار سماع التكبير في المفهوم، فيحتمل أن تكون الشرطيّة جارية مجرى العادة من عدم حصول الجزم بإدراكه راعياً غالباً، إلّا في مثل الفرض، أو أريد به التمثيل بالفرد الواضح الذي لا تتطرق

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٥.

إليه شبهة عدم اللّحوق المانعة عن الاعتداد به.

هذا، مع أنّ المنساق من الخبر إلى الذهن كون المراد من الشرطيّة إرادة إدراك تسبيحة من تسبيح الإمام، لا إدراك تسبيحة مع الإمام راعياً، كما هو المتبادر من العبارة المحكيّة عنهم، فليتناوّل.

وثانياً: يحتمل أن يكون المراد من الشرطيّة هو نفي الاعتداد به من حيث فضيلة الجماعة، لا الإجزاء الذي هو المقصود من تلك الأخبار لا الفضيلة. هذا كلّ على فرض التسليم من حيث السند، حيث لا يكون الخبر من هذه الحيثيّة مقاومة لإيراد التقيّد في إطلاقات الروايات في الباب.

وعليه، ثبت أنّ الأقوى هو ما عليه المشهور من أنّ ملاك الإدراك هو اللّحوق حال كون الإمام راعياً، سواء أدرك المأموم تسبيحة الإمام أم لا، والله العالم. هذا آخر ما توصلنا إليه في البحث من هذا الجزء، وكان ذلك في اليوم الثالث من شهر شعبان المعظّم، من سنة ألف و أربعمئة و تسع و ثلاثين من الهجرة النبويّة الشريفة، على يد أقلّ العباد الحاجّ السيّد محمّد علي العلوي الحسيني الاسترآبادي (الكرگاني) ابن المرحوم آية الله السيّد سجّاد العلوي عفى الله عنّي وعن والديّ بحقّ محمّد وآله الطاهرين صلوات الله عليه وعلى آله أجمعين.

الفهرس

٧	بحث حول حدود دليل (لا سهو في السهو)
١٥	فروع شكّ الامام و المأموم
٢٨	البحث في الصور التي طرحها صاحب «الجواهر»
٤١	صور الشك بين الامام و المأموم عند النسيان
٥٣	تكليف المأموم بالنسبة الى الأجزاء المنسيّة
٥٤	حكم السهو المشترك في الأجزاء المنسيّة
٦٣	المراد من السهو في كثير الشك
٦٦	فروع كثير الشك
٧٩	حكم الشك في صلاة الوتر
٨٥	حكم الشك في أفعال النوافل
٨٧	حكم اجزاء النافلة المنسيّة
٩٣	في سجدة السهو
١١٣	حكم ترك المندوبات
١٢٨	حكم تعدد سجود السهو
١٥٧	قضاء الصلوات الفائتة
١٩٤	قضاء الفوائت
٢٠٦	فروع المواسعة و المضايقة
٢٢٥	حكم الجاهل بلزوم مراعاة ترتيب الفائتة

أدلة القائلين بوجوب مراعاة الترتيب عند الجهل	٢٣١
القول في بيان طريق تحصيل الترتيب في المجهول	٢٣٣
حكم الترتيب في الفرائض المختلفة	٢٣٥
فروع متعلقة بترتيب الفائتة	٢٣٦
في بيان الترتيب بين الفائتة والحاضرة	٢٤١
أدله القول بالمضايقة في قضاء الفائتة	٢٧٧
فروع مسألة العدول	٢٩٩
البحث في لواحق فوت الفريضة	٣٣٣
الفهرس	٣٩١